الموافقات

تصنيف

العلامة المحقق أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي

(ت ٧٩٠ هـ)

تقديم

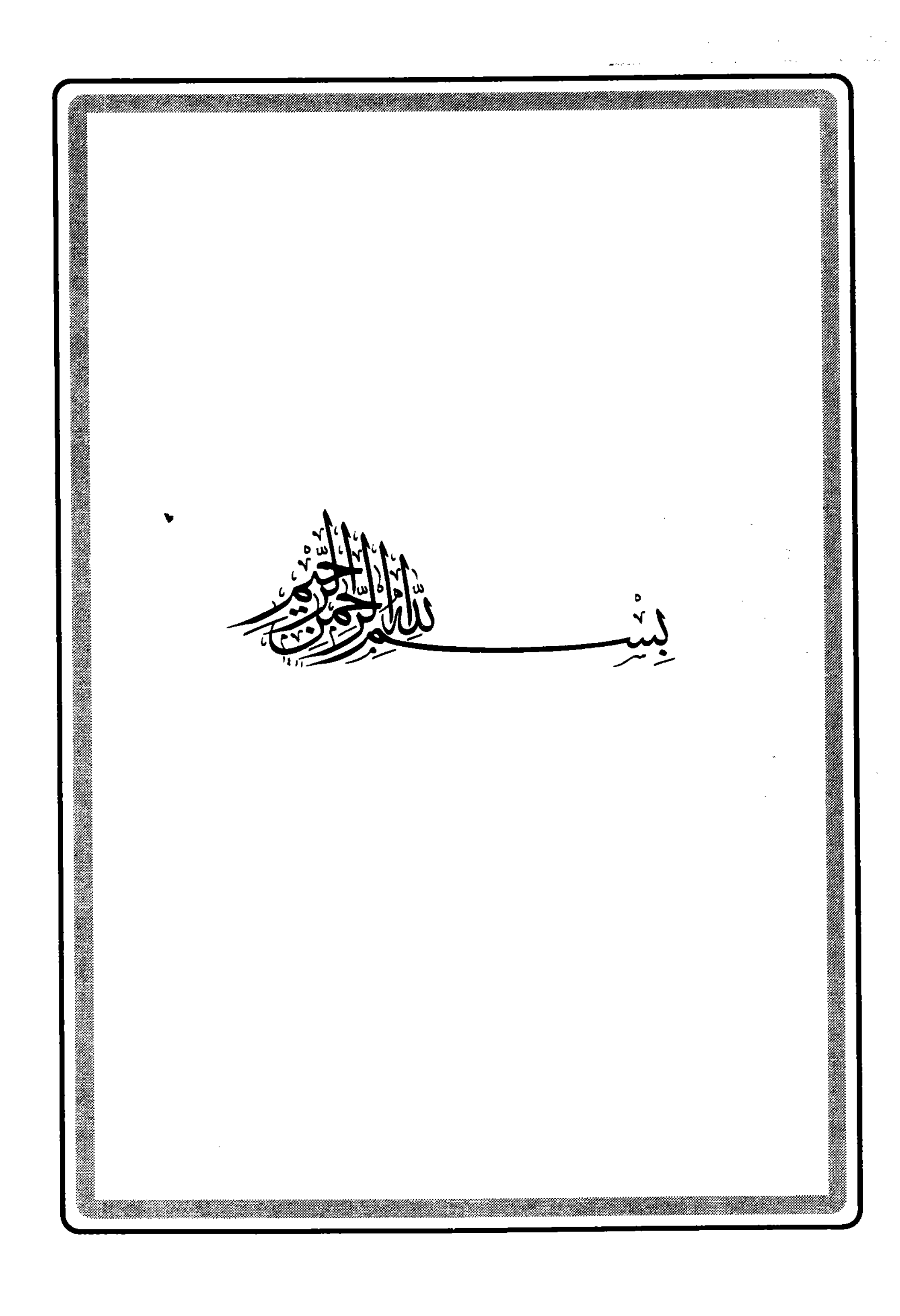
فضيلة الشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد

ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه

أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان

المجلد الثالث

دار ابن عفان


بسم الله الرحمن الرحيم

الموافقات

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ/١٩٩٧م

دار ابن عفان للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الخبر - العقربية
شارع أبو حدرية - تقاطع الشارع العاشر
ت: ٨٩٨٧٥٠٦ - فاكس: ٨٩٩٢٧٤٣
ص.ب: ٢٠٧٤٥ - رمز بريدي: ٣١٩٥٢

القسم الثاني من كتاب المقاصد

مقاصد المكلف

[بسم الله الرحمٰن الرحيم
صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم][1]

[القسم الثاني من الكتاب][2]

فيما يرجع إلى مقاصد المكلَّف في التكليف وفيه مسائل

المسألة الأولى[3]

إن الأعمال بالنيات، والمقاصدَ معتبرةٌ في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هٰذا المعنى لا تنحصر.

---

(1) زيادة من الأصل وسقط من النسخ المطبوعة كلها و (ط).

(2) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل وجميع النسخ المطبوعة، وأثبتناه من (ط).

(3) تعرض المصنف هنا لنظرية (الباعث) أو (الدافع)، وهٰذا ما ركز عليه ابن تيمية في فقهه عموماً، وترى ذٰلك في «الفتاوى الكبرى» (٣ / ٢٢٧)، و «مجموع الفتاوى» (١٨ / ٢٥٦ وما بعدها ٢٦ / ٢٣ وما بعدها) له، وفي ترجمة أبي زهرة له أيضاً (ص ٥٠ وما بعدها)، وتابعه على هٰذا تلميذه ابن القيم، ويستطيع الباحث أن يقرر أن الذي أصَّله المصنف هنا هو عين ما ذهب إليه ابن قيم الجوزية قبله؛ إذ جعل الباعث أو الدافع أصلاً معنوياً عاماً تنهض به أدلة لا تحصى كثرة، حيث يقول في «إعلام الموقعين» (٣ / ٩٥ - ٩٦): «وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن «المقاصد» والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات؛ فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً [في الأفعال]، وصحيحاً أو فاسداً [في العقود]، وطاعة أو محرمة [في العبادات]، أو صحيحة أو فاسدة»، ثم يشير إلى عين ما أشار إليه المصنف من أن الأدلة على هٰذا الأصل تفوتُ الحصر، ويأتي بالأدلة التفصيلية من القرآن والسنة في موضوعات شتى، تفيد بمجموعها إقامة هٰذا الأصل المعنوي العام على سبيل القطع.

هٰذا ويؤكد الإمام ابن القيم هٰذا المعنى في غير ما موضع من موسوعته الفقهية «إعلام =

ويكفيك منهـا أن المقاصد[1] تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمبـاح والمكـروه والمحـرم، والصحيح والفـاسد، وغير ذٰلك من الأحكام، والعملُ الواحد يُقصد به أمر فيكون عبادة[2]، ويقصد به شيء آخر؛ فلا يكون

= الموقعين» حيث يقول (٣ / ١٠٩ ـ ١١٠): «وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده [قضاءً]، وفي حِلِّه وحرمته [ديانةً]، بل أبلغ من ذٰلك، وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد، تحليلاً وتحريماً؛ فيصير حلالاً تارة، وحراماً تارة أخـرى باختـلاف النية والقصـد، كمـا يصير صحيحاً تارة وفاسداً تارةً باختلافها»، ويأتي بالأمثلة التطبيقية من أحكام الشريعة المستقاة من النصوص التفصيلية على ما يقول؛ كالذبيح الذي أهل ذبحـه لغير الله، وكـذٰلـك الحـلال (غير المحـرم) يصيد الصيد للمحرم، فيحرم عليه، ويصيده للحلال؛ فلا يحرم عليه، وصورة الفعل واحدة، وإنما اختلفت «النية والقصد»؛ أي: الباعث.

ويقول أيضاً (٣ / ٨٢): «القصد روح العقد ومصححه ومبطله؛ فاعتبار القصود في العقود أولى من اعتبـار الألفاظ...»، ويقول (٢ / ١١١): «النية روح العمل وقوامُهُ، وهو تابع لها في الحكم؛ يصح بصحتها، ويفسد بفسادها»، ويظهر هٰذا في كلامه على إبطال الحيل، وسيأتي بيان ذٰلك في موطنه من هٰذا الكتاب في القسم الخامس منه. انظر التعليق على (المسألة العاشرة) من الطرف الأول منه.

(١) انظر في الذي سيذكره المصنف: «قواعد الأحكام» (١ / ٢٠٧)، و«الذخيرة» (١ / ٢٣٦ ـ ط مصر)، و«الحطاب على خليل» (١ / ٢٣٤)، و«الأشباه والنظائر» (ص ١٢) للسيوطي.

(٢) كما تقدم في العادات المغلب فيها حق العبد، تكون عبادة بالنية، فإذا فقدت النية خرجت عن كونها عبادة؛ كالمباحات يأخذها من جهة الإذن الشرعي أو من جهة الحظ الصرف، والصلاة والعبادات يقصد بها الامتثال تكون عبادة، والرياء والجاه فتكون معصية. (د).

قلت: ومن الأمثلة على أن النية تؤثر في الفعل؛ فيصير تارة حراماً، وتارةً حلالاً، وصورته واحدة الذبح؛ فإنه يحل الحيوان إذا ذبح لله، ويحرمه إذا ذبح لغيره، والصورة واحدة.

والرجل يشتري الجارية لموكله فتحرم عليه، ولنفسه فتحل له، وصورة العقد واحدة، وقال ابن القيم في كتاب «الروح»: «الشيء الواحد تكون صورته واحدة، وهو ينقسم إلى محمود ومذموم، =

كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً؛ كالسجود لله أو للصنم.

وأيضاً؛ فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون.

وقد قال تعالى [1]: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥].

﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: ٢].

﴿إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

وقال: ﴿وَلَا يَأۡتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمۡ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمۡ كَٰرِهُونَ﴾ [التوبة: ٥٤].

[وقال] [2]: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا [لِّتَعۡتَدُواْۚ] [3]﴾ [البقرة: ٢٣١] بعد قوله: ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖۚ﴾ [البقرة: ٢٣١].

[وقال] [2]: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ﴾ [النساء: ١٢].

[وقال] [2]: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ...﴾ [الآية] [2] إلى قوله:

= فمن ذلك التوكل والعجز، والرجا والتمني، والحب لله والحب مع الله، والنصح والتأديب، وحب الدعوة إلى الله وحب الرياسة، وعلو أمر الله والعلو في الأرض، والعفو والذل، والتواضع والمهانة، والموجدة والحقد، والاحتراز وسوء الظن، والهدية والرشوة، والإخبار بالحال والشكوى، والتحدث بالنعم شكراً والفخر بها؛ فإن الأول من كل ما ذكر محمود، وقرينه مذموم، والصورة واحدة، ولا فارق بينهما إلا القصد».

انظر: «منتهى الآمال» (ص ١١٧ ـ ١١٨) للسيوطي، و«مقاصد المكلفين» (ص ٧١).

(١) رجوع لأصل الدعوى، وبيان اعتبار النية في العبادات والعادات. (د).

(٢) في جميع المواضع المعقوفات زيادة من الأصل.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ﴾ [آل عمران: ٢٨].

وفي الحديث: «إنما الأعمالُ بالنيات، وإنما لِكلّ امرئ ما نوى...» إلى آخره[١].

وقال: «مَن قاتلَ لِتكونَ كلمةُ اللهِ هيَ العليا؛ فهو في سبيل الله»[٢].

وفيه: «أنا أغنى الشركاءِ عنِ الشركِ، فمن عمِلَ عملاً أشركَ [معي] فيه شريكاً؛ تركتُ نصيبي لِشريكي»[٣].

وتصديقه قول الله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾ [الكهف: ١١٠].

وأباح عليه الصلاة والسلام[٤] للمُحْرِمِ أكل لحم الصيد ما لم يصِدْه أو

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٣٥٥).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العلم، باب من سأل وهو قائم عالماً جالساً، ١ / ٢٢٢ / رقم ١٢٣، وكتاب الجهاد، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، ٦ / ٢٧ - ٢٨ / رقم ٢٨١٠، وكتاب فرض الخمس، باب من قاتل للمغنم هل ينقص من أجره، ٦ / ٢٢٦ / رقم ٣١٢٦، وكتاب التوحيد، باب قوله تعالى: **﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين﴾**، ١٣ / ٤٤١ / رقم ٧٤٥٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله، ٣ / ١٥١٢ - ١٥١٣ / رقم ١٩٠٤) عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله / رقم ٢٩٨٥) بلفظ: «تركتُه وشركه»، وما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٤) وذلك بقوله ﷺ: «صيد البرِّ حلالٌ لكم، ما لم يصيدُوه أو يُصَد لكم»، وعند بعضهم: «لحم صيد البر...» أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الحج، باب ما جاء في أكل الصيد للمحرم، ٣ / ٢٠٣ - ٢٠٤ / رقم ٨٤٦)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الحج، باب إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال، ٥ / ١٨٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب المناسك، باب لحم الصيد للمحرم، ٢ / ٤٢٨ / رقم ١٨٥١)، والشافعي في «المسند» (رقم ٨٣٩ - ترتيبه)، وأحمد =

. . . .

= في «المسند» (٣ / ٣٦٢)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٤ / ١٨٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢ / ١٧١)، وابن حبان في «صحيحه» (٩ / ٢٨٣ / رقم ٣٩٧١ ـ الإحسان)، والدارقطني في «السنن» (٢ / ٢٩٠)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٥٢، ٤٧٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ١٩٠)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (٩ / ٦٢)، والبغوي في «شرح السنة» (٧ / ٢٦٣ ـ ٢٦٤ / رقم ١٩٨٩) من طرقٍ عن عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب عن المطلب عن جابر به مرفوعاً.

وإسناده ضعيف، وفيه علل:

الأولى: الانقطاع بين المطلب وجابر.

قال الترمذي عقبه: «المطلب لا نعرف له سماعاً من جابر».

وقال أبو حاتم في «المراسيل» (ص ٢١٠): «عامّة أحاديثه مراسيل، لم يدرك أحداً من أصحاب النبي ﷺ، ولم يسمع من جابر»، وقال ابن سعد: «كان كثير الحديث، وليس يحتجُّ بحديثه؛ لأنه يرسل»، وقال البخاري: «لا أعرف له سماعاً من أحدٍ من الصحابة إلا قوله: حدثني من شهد خطبة النبي ﷺ»، وقال الدارمي: «لا نعرف له سماعاً من أحدٍ من الصحابة»، كذا في «التلخيص الحبير» (٢ / ٢٧٦).

الثانية: ضعف عمرو بن أبي عمرو.

قال النسائي عقبه: «عمرو بن أبي عمرو ليس بالقويّ في الحديث، وإن كان هو روى عنه مالك»، وقال ابن حزم في «المحلى» (٧ / ٢٥٣): «خبر ساقط؛ لأنه عن عمرو بن أبي عمرو، وهو ضعيف».

الثالثة: اضطراب عمرو بن أبي عمرو فيه.

قال ابن التركماني في «الجوهر النقي» (٥ / ١٩١): «فالحديث في نفسه معلول، عمرو ابن أبي عمرو مع اضطرابه في هٰذا الحديث متكلم فيه».

قلت: واضطراب عمرو بن أبي عمرو في هٰذا الحديث على النحو الآتي:

● أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ١٨٩) ثنا سريج ثنا ابن أبي الزناد عن عمرو بن أبي عمرو أخبرني رجل ثقة من بني سلمة عن جابر.

● وأخرجه الشافعي في «المسند» (١ / ٣٢٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢ / ١٧١)، والدارقطني في «السنن» (٢ / ٢٩٠ ـ ٢٩١) من طريق عبدالعزيز الدراوردي عن عمرو بن =

يُصَد له[1]، وهٰذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدل عليه.

لا يقـال: إن المقـاصـد وإن اعتبـرت على الجملة؛ فليست معتبـرة بإطلاق[2]، وفي كل حال، والدليل على ذٰلك أشياء:

ـ منها: الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعاً، فإن المكرَه على الفعل يعطى ظاهره أنه لا يَقصد فيما أُكره عليه امتثالَ أمر الشارع؛ إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله، فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه؛ فهو غير قاصد لفعل ما أمر به؛ لأن الفرض أن العمل لا يصح إلا بالنية المشروعة فيه، وهو لم ينو ذٰلك فيلزم أن لا يصح، وإذا لم يصح؛ كان وجوده وعدمه سواء، فكان يلزم أن يطالب بالعمل أيضاً ثانياً، ويلزم في الثاني ما لزم في الأول، ويتسلسل أو يكون الإكراه

= أبي عمرو عن رجل من بني سلمة (وفي روايات: عن رجل من الأنصار) عن جابر.

● وأخرجه الدارقطني في «السنن» (٢ / ٢٩٠) من طريق الدراوردي عن سليمان بن بلال عن عمرو بن أبي عمرو عن رجل من بني سلمة عن جابر.

● وأخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢ / ١٧١) عن ابن أبي داود ثنا ابن أبي مريم أخبرنا إبراهيم بن سويد ثنى عمرو بن أبي عمرو عن المطلب عن أبي موسى عن النبي ﷺ مثله.

الرابعة: الكلام في المطلب؛ فهو مختلف فيه، وإنْ كان من رجال «الصحيحين»، قاله ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٢ / ٢٧٦).

وأقوى العلل الأولى، وأضعفها الأخيرة، وقد أجيب عن الثانية بكلامٍ ضعيف، وعن الثالثة بكلام فيه نوع قوّة؛ إذ أقام بعضُ الثقات ممن روى عن عمرو إسناده، وإليه أشار الشافعي وتبعه البيهقي.

وعلى أيّة حال، الإسناد ضعيف، وقد عزاه ابن حجر في «التلخيص» لـ «أصحاب السنن»، وهو ليس عند ابن ماجه، والله الموفق.

(١) أي: فللقصد دخل في الحل والحرمة. (د).

(٢) في الأصل: «على إطلاق»، وفي (ط): «بمعتبرة بإطلاق».

عبثاً[1]، وكلاهما محال، أو يصح[2] العمل بلا نية، وهو المطلوب.

ـ **ومنها** أن الأعمال ضربان: عادات، وعبادات، فأما العادات؛ فقد قال الفقهاء: إنها لا تحتاج في الامتثال بها إلى نية، بل مجرد وقوعها كاف؛ كرد الودائع والغصوب[3]، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها؛ فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة في التصرفات؟ وأما العبادات؛ فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها؛ فقد قال جماعة من العلماء[4] بعدم اشتراط النية في الوضوء، وكذلك

---

(1) أي أن الإكراه إما أن يتسلسل، وإما أن يقف عند حد دون أن يحصل غرض الشارع من الفعل امتثالاً؛ فيكون الإكراه الذي حصل عبثاً لم يفد مقصود الشارع، والعبث من الشارع محال؛ كما أن التسلسل في ذاته محال؛ فلم يبق إلا أن يكون العمل صحيحاً مؤدياً غرض الشارع بدون النية؛ فلا يتم الأصل المدعى. (د).

(2) في الأصل: «فيصح».

(3) في (د): «والمغصوب».

(4) هم: أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر، والثوري، والأوزاعي، والحسن بن حي، ومالك في رواية، وكذلك الغسل، وزاد الأوزاعي والحسن: التيمم، قاله العيني في «عمدة القاري» (١ / ٣٦)، واختلف على الأوزاعي فيه اختلافاً شديداً، انظره عند ابن المنذر في «الأوسط» (١ / ٣٧٠).

انظر في المسألة: «المبسوط» (١ / ٧٢)، و«أحكام القرآن» (٣ / ٣٣٦) للجصاص، و«شرح فتح القدير» (١ / ١٤)، و«غمز عيون البصائر» (١ / ٢٣)، و«معالم التنزيل» (٢ / ٢١٨ ـ ط دار الفكر)، وانظر في الرد على من لم يشترط النية للوضوء والغسل: «الطهور» (ص ٢٠١ ـ ٢٠٧ بتحقيقي) لأبي عبيد، و«الخلافيات» (١ / مسألة رقم ٧ ـ بتحقيقي) للبيهقي، و«المحلى» (١ / ٧٣)، و«المجموع» (١ / ٣١٢)، و«المغني» (١ / ٩١)، و«الأوسط» (١ / ٣٦٩ وما بعدها)، و«بدائع الفوائد» (٣ / ١٨٦ ـ ١٩٣)، و«إعلام الموقعين» (١ / ٢٧٤ ـ ٢٧٥، ٢٩٣ و٢ / ٢٨٧ ـ ٢٨٨ و٣ / ١٢٢ ـ ١٢٤)، و«تهذيب السنن» (١ / ٤٨).

بقي بعد هٰذا تحرير مذهب مالك، نقل القرطبي في «تفسيره» (٥ / ٢١٣ و١٥ / ٢٣٣) عن الوليد بن مسلم عن مالك أنه كان لا يشترط النية في الوضوء، وحكى هٰذه الرواية عنه العيني في =

الصـوم[1] والـزكاة[2]، وهي عبادات، وألزموا الهازل العتق والنذر، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة.

وفي الحديث: «ثلاثٌ جِدُّهنَّ وهزلُهُنَّ جِدٌّ: النكاحُ، والطلاقُ، والرَّجعة»[3].

= «العمدة» (١ / ٣٦)، والباجي في «المنتقى» (١ / ٥٢)، وابن العربي في «الأحكام» (٢ / ٥٥٩)، وأفاد ابن المنذر في «الأوسط» (١ / ٣٧٠) أن الوليد حكاه عن مالك والثوري، وعقّب عليه بقوله: «أما حكايته عن الثوري؛ فكما حكى لموافقته حكاية الأشجعي والعدني وعبدالرزاق والفريابي عنه، وأما ما حكاه عن مالك؛ فما رواه أصحاب مالك عنه: ابن وهب وابن القاسم [في «المدونة» (١ / ٣٢)] أصح، والله أعلم».

(١) انظر ما سيأتي في التعليق على (ص ١٩).

(٢) هو مذهب الأوزاعي، نظر إلى أن الـزكاة عبادة مالية؛ فقاسها على إعادة الدَّين وردِّ العارية والمغصوب، هٰذا ونقل الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «أصول الفقه» (ص ٣٢٤) أن مذهب جمهور الفقهاء: إن الزكاة لا يحتاج أداؤها إلى نية، وهو خطأ، انظر: «المجموع» (٦ / ١٨٤).

نعم، تستثنى النية عنـد بعضهم كالحنفية استحسـاناً فيما إذا تصدَّق بجميع ماله ولم ينو الـزكاة، وعللوا هٰذا لاستحسان بقولهم: «إن النية وجدت دلالة؛ لأن الظاهر أنَّ من عليه زكاة لا يتصدق بجميع ماله، ويغفل عن الزكاة»، قاله الكاساني في «البدائع» (٢ / ٤٠)، وفي «الهداية» (٢ / ٤٩٢): «الواجب عليه جزء منه، فكان متعيناً فيه؛ فلا حاجة إلى التعيين»، وكذا زكاة الصبي والمجنون والمعتوه، وكذا ما قرره الفقهاء أن الممتنع من أداء الزكاة يكره على أدائها وتجزىء عنه.

انظر: «الأم» (١ / ١٨، ١٩)، و«المجموع» (٦ / ١٩٠)، و«الأشباه والنظائر» (ص ٢٢) لابن نجيم، و«الإنصاف» (٣ / ١٩٦) للمـرداوي، و«إبراز الحكم من حديث رفع القلم» (ص ٨٤) للسبكي، و«مقاصد المكلفين» (ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨).

(٣) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الطلاق، باب في الطلاق على الهزل، ٢ / ٦٦٤ / رقم ٢١٩٤)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الطلاق، باب ما جاء في الجدّ والهزل في الطلاق، ٣ / ٤٩٠ / رقم ١١٨٤)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الطلاق، باب من طلق أو نكح أو راجع لاعباً، ١ / ٦٥٨ / رقم ٢٠٣٩)، وسعيد بن منصور في «سننه» (رقم ١٦٠٣)، والدارقطني في =

وفي حديث آخر: «من نَكَحَ لاعباً، أو طلَّق لاعباً، أو أعتق لاعباً؛ فقد جاز»[1].

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «أربعٌ جائزاتٌ إذا تكلم بهن: الطلاق، والعتاق، والنكاح، والنذر»[2].

= «السنن» (٣ / ٢٥٦، ٢٥٧ و٤ / ١٨ ـ ١٩)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٩٨)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٧١٢)، وابن خزيمة في «حديث علي بن حجر» (٤ / رقم ٥٤)، والبغوي في «شرح السنة» (٩ / ٢١٩) من طريق عبدالرحمٰن بن حبيب بن أدرك عن عطاء بن أبي رباح عن يوسف ابن ماهك عن أبي هريرة.

قال الترمذي: «حديث حسن غريب»، وقال الحاكم: «صحيح الإسناد، وعبدالرحمٰن من ثقات المدنيين»، وتعقبه الذهبي؛ فقال: «فيه لين».

قلت: قال النسائي فيه: «منكر الحديث»، ووثقه ابن حبان، قال ابن حجر في «التلخيص الحبير»(٣ / ٢١٠) عن عبـدالرحمٰن بن حبيب: «وهو مختلف فيه، قال النسائي: «منكر الحديث»، ووثقه غيره؛ فهو على هٰذا حسن».

قلت: قوله «غيره» المراد به هو ابن حبان، وهو متساهل كما هو معروف؛ فإسناد الحديث ضعيف؛ إلا أنه صالح للشواهد، والحديث له شواهد كثيرة يجبر بها، ويصل إن شاء الله تعالى إلى درجة الحسن.

وانظر: الحديث الآتي، و«نصب الراية» (٣ / ٢٩٣ ـ ٢٩٤)، و«التلخيص الحبير» (٣ / ٢٠٩)، و«الإرواء» (١٨٢٦).

(١) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ١٣٥ / رقم ١٠٢٥٠) عن ابن جريج؛ قال: أخبرتُ عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «من طلَّق أو نكح لاعباً؛ فقد أجاز»، وإسناده معضل.

وأخرجه أيضاً برقم (١٠٢٤٩) عن إبراهيم بن محمد عن صفوان بن سليم؛ أن أبا ذر قال: قال رسول الله ﷺ: «من طلق وهو لاعب؛ فطلاقه جائز، ومن أعتق وهو لاعب؛ فعتاقه جائز، ومن أنكح وهو لاعب؛ فنكاحه جائز»، وإسناده واهٍ بمرّة، إبراهيم هو الأسلمي، متروك، وفيه انقطاع.

(٢) أخـرجـه سعيد بن منصـور في «سننـه» (رقم ١٦٠٩، ١٦١٠)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٤ / ٨١ ـ ط دار الفكر) من طريق الحجاج بن أرطأة عن سليمان بن سحيم عن سعيد =

ومعلوم أن الهازل من حيث هو هازل لا قصد له في إيقاع ما هزل[1] به، وفي مذهب مالك[2] فيمن رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر أن صومه صحيح[3]، ومن سلم من اثنتين في الظهر مثلاً ظاناً للتمام؛ فتنفل بعدها بركعتين، ثم تذكر أنه لم يتم أجزأت عنه ركعتا النافلة عن ركعتي الفريضة، وأصل مسألة الرفض مختلف فيها[4]؛ فجميع هذا ظاهر في صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة[5].

ـ **ومنها**: أن من الأعمال ما لا يمكن فيه قصد الامتثال عقلاً، وهو النظر

= بن المسيب به.

ورجاله ثقات؛ إلا أن الحجاج مدلس، وقد عنعن.

والأثر صحيح، له طرق عند عبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ١٣٤ / رقم ١٠٢٤٨)، والبيهقي في «الكبرى» ٧ / ٣٤١).

(١) انظر: «الفتاوى الكبرى» (٣ / ١٤٩).

(٢) نقل القرافي في «الذخيرة» (١ / ٥١١ ـ ط مصر) البطلان عن مالك، وعند الشافعية قولان مشهوران، أصحهما لا يبطل، انظر: «المجموع» (٦ / ٣٣١)، وما مضى (١ / ٣٤٤) مع التعليق عليه.

(٣) هو وإن كان قولاً ضعيفاً يكفي في ترويج السؤال. (د).

(٤) انظر بسط الخلاف في: «المجموع» ١ / ٣٨٨، ٣ / ٢٥٠ و٦ / ٣٣١ ـ ٣٣٢)، و«قواعد الأحكام» (١ / ٢١٤ ـ ٢١٥)، و«الحطاب على خليل» (١ / ٢٤٠)، و«الفروق» (١ / ٢٠٤ و٢ / ٢٧)، و«الذخيرة» (١ / ٢٤٤، ٥١١ ـ ط المصرية و١ / ٢١٧ و٢ / ٥٢٠ ـ ط دار الغرب)، و«المحلى» (٦ / ١٧٤)، و«مقاصد المكلفين» (ص ٢٣٩ ـ ٢٤٢، وما مضى (١ / ٣٤٤).

(٥) فالمدة التي وقع عليها الرفض عريت عن قصد العبادة، وكذا الركعتان لم ينو فيهما الفرضية، ونية النفل لا تجزي عن نية الفرض عنده. (د).

قلت: عدم الإجزاء هو مذهب الجمهور، انظر: «المغني» (١ / ٤٦٨)، و«المجموع» (٣ / ٢٥١)، و«فتح الباري» (١٢ / ٣٢٨)، و«المحلى» (٣ / ٢٣٢ و٤ / ٥٠).

الأول المفضي إلى العلم بوجود الصانع، والعلم بما لا يتم الإيمان إلا به؛ فإن قصد الامتثال فيه محال حسبما قرره العلماء؛ فكيف يقال: إن كل عمل لا يصح بدون نية؟ وإذا ثبت هٰذا كله دل على نقيض الدعوى، وهو أنه ليس كل عمل بنية، ولا أن كل تصرف تعتبر فيه المقاصد هٰكذا مطلقاً.

لأنا نجيب عن ذٰلك بأمرين:

أحدهما أن نقول: إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان:

ضرب هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار، وهنا يصح أن يقال: إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعاً، قصد به امتثال أمر الشارع أو لا، وتتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة؛ فإن كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض، حسناً كان أو قبيحاً، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعاً، فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذٰلك؛ فهٰؤلاء غير مكلفين؛ فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة؛ فليس هٰذا النمط بمقصود للشارع؛ فبقي ما كان مفعولاً بالاختيار لا بد فيه من القصد، وإذ ذاك تعلقت به الأحكام، ولا يتخلف عن الكلية عمل ألبتة، وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هٰذين القسمين؛ فإنه إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذٰلك؛ فيتنزل على ذٰلك الحكم الشرعي بالاعتبار [وعدمه، وإما غير مقصود؛ فلا يتعلق به حكم على حال، وإن تعلق به حكم؛ فمن باب خطاب] الوضع لا من باب خطاب التكليف؛ فالممسك عن المفطِّرات لنوم أو غفلة إن[1] صححنا صومه؛ فمن جهة خطاب الوضع، كأن الشارع جعل نفس الإمساك سبباً في إسقاط القضاء أو في صحة الصوم شرعاً، لا بمعنى أنه مخاطب به وجوباً، وكذٰلك ما

---

(١) كذا في الأصل و(ط)، وفي النسخ المطبوعة: «وإن» بزيادة واو.

في معناه.

والضـــرب الثـاني: ليس من ضرورة كل فعـل، وإنمـا هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات؛ فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذٰلك، أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما؛ فلا إشكال فيه، وأما العاديات؛ فلا تكون تعبديات إلا بالنيات، ولا يتخلف عن ذٰلـك من الأعمـال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه، لٰكنه في الحقيقـة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه؛ فلا يتعلق به الحكم التكليفي ألبتة، بناء على منع التكليف بما لا يطاق، أما تعلق الوجوب بنفس العمل[1]؛ فلا إشكال في صحته لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله، بخلاف قصد التعبد بالعمل؛ فإنه محال، فصار في عداد ما لا قدرة عليه؛ فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هٰذا القصد أو اعتباره شرعاً.

والثاني: من وجهي الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به.

فأما الإكراه على الواجبات؛ فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر؛ فلا يصح فيه عبادة[2]، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعاً؛ كأخذ[3] الأموال من أيدي الغُصّاب، وما افتقر منها إلى نية التعبد؛ فلا يجزىء فعلها بالنسبة إلى المكرَه في خاصة نفسه حتى ينوي القربة[4] كالإكراه

---

(١) الذي هو النظر؛ فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة، وهو ممكن؛ فيتوجه التكليف به، وأما قصد الامتثال بهٰذا النظر؛ فغير ممكن لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهٰذا النظر؛ فصار القصد غير ممكن؛ فلا يخاطب به. (د).

(٢) في الأصل و (ط): «عادة».

(٣) في الأصل: «لأخذ».

(٤) قرر ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٦ / ٣٠) الإجماع على أن الذي يؤدي العبادة خوفاً من الضرب أو من السلطان، أو تقليداً للآباء والأجداد لا تقبل منه.

على الصلاة، لٰكن المطالبة تسقط عنه في ظاهر الحكم؛ فلا يطالبه الحاكم بإعادتها لأن باطن الأمر غير معلوم للعباد؛ فلم يطلبوا بالشق عن القلوب.

وأما الأعمال العادية ـ وإن لم تفتقر في الخروج عن عهدتها إلى نية ـ؛ فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال، وإلا كانت باطلة[1]، وبيان بطلانها في كتاب الأحكام، وما ذكر من الأعمال التعبدية؛ فإن القائل بعدم اشتراط النية فيها بانٍ على أنها كالعاديات ومعقولة المعنى، وإنما تشترط النية فيما كان غير معقول المعنى؛ فالطهارة والزكاة من ذٰلك، وأما الصوم[2]؛ فبناء على أن الكف[3] قد استحقه الوقت؛ فلا ينعقد لغيره، ولا يصرفه

---

(١) أي: بالمعنى الثاني المتقدم في مبحث البطلان، وهو عدم ترتب الثواب عليه في الآخرة. (د).

وقال (خ): «صرح القرافي في الفرق الخامس والستين بما أشار إليه المصنف هنا من أن أداء الديون وما يشابهه ليس فيه ثواب حتى ينوي به امتثال أمر الله تعالى، ووافقه أبو القاسم بن الشاط في حال ما إذا نوى المكلف سبباً للأداء غير الامتثال؛ كتخوفه أن لا يداينه أحد إذا عرف بالامتناع من الأداء، ثم قال: وإن عري عن نية الامتثال ونية غيره، ولم ينو إلا مجرد أداء دينه؛ فلقائل أن يقول: لا يحرم صاحب هٰذه الحالة الثواب استدلالاً بسعة بابه، وهٰذا الوجه غير متين؛ فإن رحمة الله تسع كل شيء، ولٰكن الدلائل قامت على أن ثواب العمل مرتبط بالتوجه إليه من حيث أنه مطلوب للشارع، والعمل الذي لا يصاحبه هٰذا القصد؛ فلا يصح أن نثبت لصاحبه ثواباً إلا بدليل خاص». قلت: في (ط): «باطلاً».

(٢) مذهب الحنفية أن ما كان وقته معيناً كرمضان والنذر المعين لا يشترط فيه التبييت ولا التعيين؛ حتى إذا قصد غيره كأن نوى برمضان قضاء رمضان الفائت، أو نوى بالنذر المعين قضاء رمضان أو نفلاً؛ فإن الصوم لا ينصرف إلا لصاحب الوقت، ويصح. (د).

قلت: ما ذكره المصنِّف هو مذهب عطاء ومجاهد وزُفَر من الحنفية، ذكر الكاساني في «بدائع الصنائع» (٢ / ٨٣) ما يمكن أن يحتج به لزفر؛ فقال: «النية إنما تشترط للتعيين، والحاجة إلى التعيين إنما تكون عند المزاحمة، ولا مزاحمة لأنَّ الوقت لا يحتمل إلا صوماً واحداً في حقّ المقيم، وهو صوم رمضان؛ فلا حاجة إلى التعيين بالنِّيَّة». انتهى. =

قصد سواه، ولهذا نظائر في العاديّات؛ كنكاح الشّغار، فإنه عند أبي حنيفة منعقد على وجه الصحة وإن لم يقصدوه(1).

= وقرر ابن رُشد في «بداية المجتهد» (1 / 300) أن سبب الاختلاف في هذه المسألة ما ذكره المصنف، وهو الاحتمال المتطرق إلى الصوم: أهو عبادة معقولة المعنى، أو غير معقولة المعنى؟ فهو يرى كما قرر المصنف أن من ذهب إلى أنها غير معقولة المعنى أوجب النية، ومن رأى أنها معقولة المعنى؛ قال: قد حصل المعنى إذا صام ولو ينوِ.

وما مضى من نقل يوضّح المثال الذي ذكره المصنِّف، بقي بعد هذا أمران:

الأول: الجمهور يردّون على الرأي السابق بالنصوص الآمرة بالنيَّة في العبادات عموماً، وأولى الشافعي في «الأم» (2 / 83) هذه المسألة اهتماماً جيّداً، وألزمهم بصورة قد تقع في الصلاة، وردَّ حجتهم في أن الصوم لا يحتاج إلى نية؛ لأنه معين بصورته؛ إذ له وقت محصور محدود، بأن هذا يمكن أن يقع في الصلاة؛ فوقت الصلاة قد يتضيق حتى لا يسع إلا الفرض، ومع ذلك لا بُدَّ للصلاة التي وقعت في الوقت المتضيق من نية.

الثاني: أنكر الكرخي أن زفر يقول بصحة الصوم من الحاضر بغير نية، وادَّعى أن مذهب زفر كمذهب مالك، جواز الصوم بنية واحدة من أول الشهر، وقال آخرون: إن زفر رجع عن ذلك لما كبر. انظر: «الهداية» (2 / 92).

انظر في المسألة: «المجموع» (6 / 336)، و«المحلى» (6 / 161)، و«غمز عيون البصائر» (2 / 78)، و«شرح ميارة على ابن كاشر» (ص 341)، و«السيل الجرار» (1 / 20)، و«مقاصد المكلفين» (ص 339 - 341)، وفيه اعتراض على توجيه المسألة على سبب الاختلاف الذي ذكره ابن رشد، وفي صنيعه هذا نظر، والله الموفق.

(3) في الأصل: «التكلف».

(1) مذهب أبي حنيفة أن الوليين لو صرحا بأن يكون بضعُ كلٍّ صداقاً للأخرى؛ صح العقد ووجب مهر المثل لهما، وهذا مبني على أن العقد يصح ولو مع نفي المهر عنده؛ فإن الشغار آيل إلى نفي المهر، ويظهر أن الأصل: «وإن قصدوه»؛ أي: قصدوا الشغار، أي: فقد قصدوا ضد النكاح الشرعي، ومع ذلك لم يبطل؛ لأن العقد يصرفه إلى الحقيقة الشرعية، فيصح ويلزم مهر المثل، ويكون الشرط باطلاً وقد يقال قوله: «وإن لم يقصدوه»؛ أي: الوجه الذي به يصح العقد، بل قصدوا ما ينافيه؛ فتكون العبارة صحيحة، إلا أنه يبقى الكلام مع المؤلف في التمثيل به لأنه إذا =

وأما النذر والعتق وما ذكر معهما؛ فقد تقدم أن القاصد لإيقاع السبب غيرَ قاصد للمُسَبَّبِ لا ينفعه عدم قصده له عن وقوعه عليه، والهازل كذٰلك؛ لأنه قاصد لإيقاع السبب[1] بلا شك، وهو في المُسَبَّبِ إما غير قاصد له بنفي ولا إثبات، وإما قاصد [أن لا يقع، وعلى كل تقدير؛ فيلزمه المُسَبَّبُ شاء أم أبى، وإذا قلنا بعدم اللزوم؛ فبناء] على أنه ناطق باللفظ غير قاصد لمعناه[2]، وإنما[3] قصد مجردَ الهزل باللفظ، ومجردُ الهزل لا يلزم عليه حكم إلا حكم نفس الهزل وهو الإباحة أو غيرها، وقد علل اللزوم في هٰذه المسائل بأن الجِد والهزل أمر باطن[4]؛ فيحمل على أنه جد ومصاحب للقصد لإيقاع مدلوله، أو يقال[5]: إنه قاصد بالعقد ـ الذي هو جدٌّ شرعيٌّ ـ اللعبَ؛ فناقض مقصود الشارع، فبطل حكم الهزل فيه، فصار إلى الجد.

ومسألة رفض نية الصوم بناء على أنه انعقد على الصحة؛ فالنية الأولى

= كان المهر غير ركن ولا شرط في صحة العقد، بل مع نفيه في صلب العقد يصح؛ فقصده وعدم قصده لا يفيد في موضوعنا. (د).

(١) وهو مجرد اللفظ. (د).

(٢) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعتق؛ فغير وجيه لما ذكره آنفاً، وإن كان مراده غير قاصد لنفس المعنى الموضوع له اللفظ؛ فغير واضح، ونية الهزل باللفظ لا تخرجه عن كونه فاهماً معناه وملاحظاً له، غايته أنه لا يكون قاصداً به حصول المسبب، هٰذا ما يقتضيه الهزل؛ فهٰذا القول كما ترى. (د).

(٣) في الأصل: «وأما».

(٤) أي: وهي مسائل كما ترى لها آثار عظمى في النسب والحرية والالتزامات، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة؛ فيعمل أسبابها الظاهرة كما هي، ولا يقبل فيها محاولة الهزل لأنه أمر باطن؛ فيجب أن يحمل على الجد، وإلا لانفتح باب واسع يفسد العصم، ويضيع الحرية والالتزامات التي يلتزمها المكلف بالنذر، حتى تكون دعواه الهزل كأنها ندم على ما حصل. (د).

(٥) لا ينافي الوجه قبله، ويصح ضمه إليه وإعمالها معاً. (د).

مستصحبة حكماً حتى يقع الإفطار الحقيقي، وهو لم يكن[1]؛ فصحّ الصوم، ومثله نيابة ركعتي النافلة عن الفريضة؛ لأن ظن الإتمام لم يقطع عند المصحِّح حكم النية الأولى، فكان السلامُ بينهما والانتقالُ إلى نية التنفل لغواً لم يصادف محلاً، وعلى هٰذا السبيل تجري مسألة الرفض.

وأما النظر الأول؛ فقصد التعبد فيه محال، وقد تقدم بيانه في الوجه الأول، وبالله التوفيق.

* * * * *

(١) في الأصل و (ط): «لم يقع».

المسألة الثانية

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصدُه في العمل موافقاً لقصده في التشريع[1]، والدليل على ذٰلك ظاهر مِنْ وَضْعِ الشَّريعةِ؛ إذ قد مر أنها موضوعة

---

(١) ولذا منع مالك في «المدونة» (٤ / ٢٥٣، ٢٥٤) بيع الخشبة لمن يستعملها صليباً، وبيع العنب لمن يعصره خمراً؛ كما يحرم بيع السلاح لمن يعلم أنه يريد به قطع الطريق على المسلمين أو إثارة الفتنة بينهم، وكذا لا يجوز في مذهب مالك بيع الجارية المملوكة من قوم عاصين يتسامحون في الفساد وعدم الغيرة، وهم آكلون للحرام ويطعمونها منه، ونص ابن فرحون في «التبصرة» (٢ / ١٤٧) على حرمة بيع الدار لمن يعملها كنيسة، وفي «الشرح الكبير» للدردير مع «حاشية الدسوقي» عليه: «ويمنع بيع كل شيء علم أن المشتري قصد به أمراً لا يجوز»، وذكر الأمثلة المتقدمة، وزاد: «وبيع أرض لتتخذ كنيسة أو خمارة»، و«النحاس لمن يتخذه ناقوساً»، وقيد ابن رشد أن الخلاف في هٰذا مقيَّد بما إذا علم البائع أن المشتري يفعل ذٰلك.

ويستفاد من كلام المصنف في هٰذه المسألة والتي تليها التوسع في تطبيق مبدأ الذرائع، وهو مبدأ يتجه اتجاهين: الأول اتجاه إلى الباحث على التصرف، والثاني اتجاه إلى مآل التصرف.

ومن الجدير بالذكر أن اعتبار القصد والباعث في العبادات والعادات أمر مجمع عليه ديانة؛ غير أنَّ الخلاف بين الشافعية والحنفية من جهة، والحنابلة والمالكية من جهة أخرى في الطريقة التي يستدل بها على هٰذا؛ فذهب الأولون إلى أنه لا عبرة به إلا إذا دلَّ دليل مادي ظاهر من العبارة تدرج في صيغة العقد، وأضاف الحنفية إلى ذٰلك أنه يعتبر أيضاً إذا أمكن استخلاصه من طبيعة محل العقد، وتعينه طريقاً إلى تحقيق مصلحة غير مشروعة، أما الآخرون؛ فيكتفون بكل ما يدل عليه من ظروف وقرائن.

انظر: «الأم» (٣ / ٦٥ و٦٦ / ١٩٨)، و«اقتضاء الصراط المستقيم» (ص ٢٣٦ ـ ط الإفتاء)، و«إعلام الموقعين» (٣ / ٩٢)، و«المغني» (٩ / ٣٣١)، و«تبيين الحقائق» (٤ / ١٩٠)، و«تبصرة الحكام» (٢ / ١٤)، و«حاشية ابن عابدين» (٥ / ٢٥٠)، و«السيل الجرار» (٣ / ٢٣)، وكتابنا «المال الحرام وأحكامه» يسر الله إتمامه.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن نظرية الباعث التي فصل المصنف فيها القول لم يكتشفها التشريع الوضعي إلا في العصر الحديث، وقد سماها «نظرية السبب الحديثة»، والاجتهاد بالرأي في التشريع =

لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوبُ من المكلف أن يجري على ذٰلك في أفعاله، وأن لا يَقصد خلافَ ما قصد الشارع، ولأن المكلف خُلق لعبادة الله، وذٰلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة ـ هٰذا محصول العبادة ـ؛ فينال بذٰلك الجزاء في الدنيا والآخرة.

وأيضاً؛ فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كلف به العبد؛ فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذٰلك، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة؛ لأن الأعمال بالنيات، وحقيقة ذٰلك[1] أن يكون خليفة الله في[2] إقامة هٰذه المصالح بحسب طاقته

= الإسلامي كان له فضل السَّبق في استنباطها على نحو كلي واسع، جعلها تنبسط بظلها على جزئيات وقوعية، ومعاملات جارية في المجتمع لا تحصى كثرة، مما يقيم الدليل البيِّن على اعتبار الجزئي بالكلي، واعتبار الكلي بالجزئي كيلا يقع التخالف المحظور شرعاً كما قدمنا، فضلاً عن أنها نظرية جاءت توثيقاً وحماية لمقاصد التشريع.

هٰذا بالنسبة للتطبيق الذي ينهض به المكلفون عامة؛ امتثالاً لأحكام التشريع، وتنفيذاً لها، أمَّا بالنسبة للمجتهد بوجه خاص؛ فإنَّ عليه أن يحدِّد «المقصد الشرعي» في حكم كل مسألة على حدة ليتمكن من تبيُّن صحة أو دقة اندراجها في المقاصد العامة للتشريع التي اتجهت جملةُ التكاليف إلى تحقيقها اعتباراً للجزئي بالكلي، وهٰذا لون من الجهد العقلي الاجتهادي.

(١) أي: حقيقة كون العبد مكلفاً بالمحافظة على الضروريات، وما يرجع إليها أن يكون خليفة الله في إقامتها بمباشرته الأسباب الظاهرة التي رسمها الله تعالى في الشرائع وأودع في العقول إدراكها. (د).

(٢) انظر في استخدام هٰذا اللفظ: «زاد المعاد» (٢ / ٣٧)، و«مفتاح دار السعادة» (ص ١٦٥) ـ كلاهما لابن القيم ـ، وقرر فيهما: إن أريد بإضافة «الخليفة» إلى الله سبحانه وتعالى أنه خليفة عنه؛ فالصواب منعه لأن الخليفة إنما يكون عمن يغيب ويخلفه غيره، وهٰذا محال في حق الله تعالى؛ لأنه شاهد غير غائب، وإن أريد بالإضافة أن الله استخلفه عن غيره ممن كان قبله؛ فهٰذا لا يمتنع فيه الإضافة. وانظر: «معجم المناهي اللفظية» (ص ١٥٦ ـ ١٥٧ ـ ط الأولى).

ومقدار وسعه، وأقلُّ ذٰلك خلافته على نفسه، ثم على أهله، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة، ولذٰلك قال عليه الصلاة والسلام: «كُلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رَعِيَّته»(1).

وفي القرآن الكريم: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧].

وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

وقوله: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

والخلافة عامة وخاصة حسبما فسرها الحديث حيث قال: «الأميرُ راعٍ، والرجلُ راعٍ على أهلِ بيتهِ، والمرأةُ راعيةٌ على بيتِ زوجِها وولدِهِ؛ فكُلّكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعِيَّته»(2)، وإنما أتى بأمثلة(3) تبين أن الحكم كلي عام غير

---

(1) سيأتي تخريجه قريباً.

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، ٢ / ٣٨٠ / رقم ٨٩٣، وكتاب الاستقراض، باب العبد راعٍ في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، ٥ / ٦٩ / رقم ٢٤٠٩، وكتاب العتق، باب العبد راع في مال سيده ونسبَ النبيُّ ﷺ المال إلى السيد، ٥ / ١٨١ / رقم ٢٥٥٨، وكتاب الوصايا، باب تأويل قوله تعالى: ﴿**من بعد وصية يوصي بها أو دين**﴾، ٥ / ٣٧٧ / رقم ٢٧٥١، وكتاب الأحكام، باب قول الله: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾، ١٣ / ١١١ / رقم ٧١٣٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ٣ / ١٤٥٩ / رقم ١٨٢٩) عن ابن عمر رضي الله عنهما بألفاظ متقاربة، وفي الباب عن أنس وابن عباس والمقدام بن معدي كرب وأبـي لبابة وأبي موسى وأبي هريرة وعائشة وابن مسعود =

مختص؛ فلا يتخلف عنه فرد من أفراد الولاية، عامة كانت أو خاصة؛ فإذا كان كذلك؛ فالمطلوب منه أن يكون قائماً مقامَ مَن استخلفه، يُجري أحكامه ومقاصدَه مجارِيَها، وهٰذا بيِّن.

فصل

وإذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف وجدناها ترجع إلى ما ذكر في كتاب الأحكام(1)، وفي مسألة دخول المكلف في الأسباب(2)؛ إذ مر هنالك خمسة أوجه منها يؤخذ القصد الموافق والمخالف؛ فعلى الناظر هنا مراجعة ذٰلك الموضع حتى يتبين له ما أراد إن شاء الله(3).

= قوله، تكلمت على تخريجها في تحقيقي لـ «فضيلة العادلين» لأبي نعيم مع «تخريجه» للسخاوي (رقم 1).

وفي الأصل: «والمرأة راعية في بيت».

(3) أي: فليس الغرض الحصر فيما ذكره؛ لأنه لم يذكر أعم الولايات وهي ولاية الشخص ورعايته لما رسم بالنسبة لنفسه، ولم يذكر في هٰذه الرواية أيضاً ولاية العبد في مال سيده التي ذكرت في طريق آخر؛ فهٰذا يدل على ما قال، وهو أنه إنما ذكر أمثلة فقط. (د).

(1) في المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد. (د).

(2) في المسألة السادسة من النوع الرابع، وهو دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين: دينياً، ودنيوياً، ثم جعل الديني من حيث قصد المكلف نوعين، وجعل الدنيوي من حيث قصده ثلاثة أقسام. (د).

قلت: غلط الشيخ دراز في إحالة المصنف، والصواب أنه أحال على المسألة السادسة من مسائل الأحكام الوضعية (1 / 321 وما بعد).

(3) سبق أن قرر المصنف في المسألة الثالثة من مسائل الأحكام الوضعية (1 / 308) «أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسبَّبات ولا القصد إليها»؛ أي: إن المكلف يكفيه أن يأتي بالأسباب على وجهها الصحيح المشروع، وليس مكلَّفاً بالقصد إلى مسبباتها =

المسألة الثالثة

كل[1] من ابتغى في تكـاليف الشـريعـة غيرَ ما شرعت له؛ فقد ناقض

= لأنه غير مكلَّف بالمسبَّبات (النتائج)؛ فالله تعالى هو الذي يتولى أمر المسبَّبات ويرتبها على أسبابها، قال هنـالـك (١ / ٣١٦ - ٣١٧): «فـإذاً: قصـد الشارع لوقوع المسبَّبات لا ارتباط بها بالقصد التكليفي؛ فلا يلزم قصد المكلَّف إليه؛ إلا أن يدلَّ على ذٰلك دليل، ولا دليل عليه»، وقال (١ / ٣١٥): «فليس في الشرع دليل ناص على طلب القصد إلى المسبَّب».

وقرر في بداية هٰذه المسألة «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع»؛ فهٰذا يقتضي أن يقصد المكلَّف بالأسباب ما شرعت لأجله من المسبَّبات، فالقصد إلى المسبَّبات - وعلى وفق ما قصده الشارع بها - مطلوب إذاً من فاعل الأسباب، بينما الذي سبق تقريره أن المكلَّف غير ملزم بهٰذا؟!

والمصنف لم يكن غافلاً عن هٰذا (التناقض)، والذي أحالنا عليه فيه تعرض بتفصيل وتقعيد لرفعه، ومفاده أنه على أقسام ومراتب؛ فمنه ما يلتفت فيه إلى المقاصد والمسبَّبات، ومنه ما لا يلتفت.

(١) دليل منطقي مؤلف من صغرى وكبرى، ثم النتيجة، وقال: إن الكبرى ظاهرة، ولم يترك التنبيه عليها؛ فقال: «فإن المشروعات إنما وضعت... إلخ»، ودلل على الصغرى بالأدلة الستة، إلا أنه بالتأمل يرى أن الدليل الأول منها جميعه ما عدا قوله أخيراً: «فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار... إلخ»، هو في الواقع بيان وشرح للتنبيه على المقدمة الكبرى، وبسط للكلام فيما ينبني عليه قوله: «فإذا خولفت لم يكن... إلخ»؛ فهٰذا الكلام في الدليل الأول مرتبط ارتباطاً تاماً ببيان المقدمة الكبرى، وليس بنا حاجة إليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى، ويكفي في الدليل الأول أن يقول: لأنه إذا قصد المكلف غير ما قصده الشارع؛ فقد جعل ما قصده الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمل... إلخ، ولا حاجة لما قبل ذٰلك من المقدمات. (د).

قلت: لئن كان المطلوب من المكلف بصفةٍ إجمالية أن يجعل قصده في العمل موافقاً لقصد الشارع من التشريع؛ فإنَّ عامّة المكلفين قد لا يعرفون بالتفصيل مقاصد الشارع في كثير من أحكامه وتكاليفه؛ فكيف يفعلون حتى يكون قصدهم في كل عمل موافقاً غير مخالف لقصد الشارع في ذٰلك العمل، ويكونوا على اطمئنان من ذٰلك؟ والجواب على هٰذا السؤال نجده في المسألة الثامنة؛ فانظره =

الشريعة، و[كل][1] من ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل.

أما أن العمل المناقض باطل؛ فظاهر، فإن[2] المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة.

وأما أن مَن ابتغى في الشريعة ما لم توضع له؛ فهو مناقض لها؛ فالدليل عليه أوجه:

أحدها: أن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح[3]، فإذا جاء الشارع

= هناك.

ومما ينبغي ذكره أن الاجتهاد تكليف من تكاليف الشريعة لأنه فرض كفائي؛ فيدخل في مضمون هذا الأصل وحكمه، ولذا اشترط المصنف في كتاب الاجتهاد (القسم الخامس) في المسألة الثانية من الطرف الأول منه أن العالم لا يبلغ درجة الاجتهاد؛ إلا إن فهم مقاصد الشريعة.

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(ط).

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٢٧): «لأن».

(٣) يسلم الأشاعرة أن للفعل حسناً وقبحاً، بمعنى أنه منشأ للمصلحة أو المفسدة، وإنما ينكرون الحسن والقبح على معنى أن يكون الثواب والعقاب مرتبط بذلك الوجه، بحيث لا يصح في العقل أن يتخلف الثواب والمدح عما فيه مصلحة، والعقاب والذم عام فيه مفسدة؛ إذ لا يرون أن الأمر بما فيه فساد والنهي عما فيه صلاح يخل بوصف الحكمة؛ لأن الحكمة في صفات الباري ليست في مذهبهم رعاية المصالح والمفاسد، بل هي اتصافه بصفات العلم والإرادة وغيرها من صفات الكمال. (خ).

قلت: انظر مناقشة الأشاعرة في «مجموع الفتاوى» (٨ / ٩٠ وما بعدها، وما مضى (١ / ١٢٥).

بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة؛ فقد بيَّن الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه، وبيَّن الوجه الذي به تحصل المفسدة؛ فنهى عنه رحمة بالعباد، فإذا قصد المكلف عين ما قصده الشارع بالإذن؛ فقد قصد وجه المصلحة على أتمّ وجوهه؛ فهو جدير بأن تحصل له وإن قصد غير ما قصده الشارع، وذٰلك إنما يكون في الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد؛ لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحاً؛ فقد جعل ما قصد الشارع مهملَ الاعتبار، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً، وذٰلك مضادة للشريعة ظاهرة.

والثاني[1]: أن حاصل هٰذا القصد يرجع إلى أن ما رآه الشارع حسناً؛ فهو عند هٰذا القاصد ليس بحسن، وما لم يره الشارع حسناً؛ فهو عنده حسن، وهٰذه مضادة أيضاً.

والثالث: أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ الآية [النساء: ١١٥].

وقال عمر بن عبدالعزيز: «سنّ رسولُ اللهِ ﷺ وولاةُ الأمر مِن بعدهِ سنناً الأخْذُ بها تصديقٌ لكتابِ الله، واستكمالٌ لطاعة الله، وقوةٌ على دين الله، مَن عمل بها مُهتدٍ، ومن استنصرَ بها منصورٌ، ومن خالفها اتَّبع غيرَ سبيلِ المؤمنين، وولاَّهُ الله ما تولى، وأصلاهُ جهنم وساءت مصيراً»[2]، والأخذ في خلاف مآخذ

---

(١) قريب مما قبله؛ لأن إهمال ما قصده الشارع وقصد ما أهمله إنما يكون غالباً لتوهم أن المصلحة والحسن فيما قصد. (د).

(٢) أخرجه الآجرِّي في «الشريعة» (٤٨، ٦٥، ٣٠٦)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٣ / ٣٨٦) ـ ومن طريقه اللالكائي في «شرح اعتقاد أهل السنة» (رقم ١٣٤) ـ، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١١٧٦ / رقم ٢٣٢٦) من طريقين عنه، أحدهما فيها انقطاع بين مالك وعمرو بن عبدالعزيز، والآخر فيه رشدين بن سعد، وهو ضعيف، وله طرق به يصح، وانظر: (٤/ ٤٦١).

وكان مالك رحمه الله يعجبه هٰذا الأثر، ويستدل به على المبتدعة، قال القاضي عياض في =

الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة.

والرابع: إن الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارعُ ذٰلك القصدَ آخذٌ في غير مشروع حقيقة؛ لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذٰلك الأمر المعلوم؛ فلم يأت بذٰلك المشروع أصلاً، وإذا لم يأت به ناقضَ الشارعَ في ذٰلك الأخذ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به، [والتارك لما أمر به](1).

والخامس: [أن المكلف إنما كُلِّف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها(2)

= «ترتيب المدارك» (١ / ١٧٢ ـ ط بيروت): «قال مُطرِّف: سمعتُ مالكاً إذا ذكر عنده فلان من أهل الزيغ والأهواء يقول: قال عمر بن عبدالعزيز (وذكره)»، قال: «وكان مالك إذا حدَّث بها ارتجَّ سروراً»، وسيأتي نحوه عند المصنف (٤ / ٤٦٠، ٤٦١).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، ومن نسخة (ماء / ص ٢٢٧).

(٢) فالنكاح مثلاً طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه، فإذا قصد به تحليل الزوجة لغيره؛ كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع، فما كان مقصوداً عند الشارع؛ صار وسيلة عنده، وهٰذا مناقضة للشريعة، وقد يقال: هو عند الشارع أيضاً وسيلة؛ إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه لا للتحليل؛ فلا يخرج هٰذا الدليل عن مآل الدليل الأول، وهو أن ما قصده الشارع مهمل الاعتبار عنده، وما أهمله الشارع اعتبره، أما محاولة جعله دليلاً مستقلاً من حيث كان مقصوداً في نظر الشرع، فجعله هو وسيلة فغير واضح؛ لأنه وسيلة على كل حال، إلا أن المقصد مختلف.

وجوابه أن ذٰلك جار في بعض التكاليف، كما إذا مثل بالصلاة والصوم والحج، وهٰكذا من العبادات المحضة إذا قصد بها الرياء مثلاً؛ فقد جعلها وسيلة لنيل دنيا أو جاه، أو إسقاط عقوبات تركها في الدنيا كإسقاط القتل عن تارك الصلاة؛ فالشارع اعتبر هٰذه العبادة مقاصد تطلب لذاتها، لٰكن الشخص جعلها وسيلة إلى غرض من أغراضه، وبهٰذا يتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هٰذا الدليل، ويؤيده ما يذكره في المسألة الرابعة تمثيلاً للضرب الثاني من القسم الثالث بمن يصلي رياء لينال دنيا... إلخ. (د).

في الأمر والنهي، فإذا قصد][1] بها غير ذلك؛ كانت بفرض القاصد وسائلَ لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصدَ الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له؛ فصار ما هو عند الشارع مقصودٌ وسيلة عنده، وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع، وهدمٌ لما بنَاه.

والسادس: أن هذا القاصد مستهزيء بآيات الله، لأن من آياته أحكامه التي شرعها، [وقد قال بعد ذكر أحكامٍ شرعها][1]: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوٗاۚ﴾ [البقرة: ٢٣١].

والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجلها، ولذلك قيل للمنافقين حيث[2] قصدوا بإظهار الإسلام غير ما قصده الشارع: ﴿أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمۡ تَسۡتَهۡزِءُونَ﴾ [التوبة: ٦٥].

والاستهزاء بما وضع على الجد مضادة لحكمته ظاهرة، والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

وللمسألة أمثلة كثيرة؛ كإظهار كلمة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال، لا لإقرار[3] للواحد الحق بالوحدانية، والصلاة لينظر إليه بعين الصلاح، والذبح لغير الله، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر في الدنيا، والسلف ليجرَّبه نفعاً، والوصية بقصد المضارة للورثة، ونكاح المرأة ليحلها لمطلقها، وما أشبه ذلك.

وقد يعترض هذا الإطلاق[4] بأشياء:

- **منها**: ما تقدم في المسألة الأولى؛ كنكاح الهازل وطلاقه وما ذكر

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) في (ط): «حين». (٣) في (ط): «للإقرار».

(٤) وهو الكلية في رأس المسألة، وبعبارة أخرى نتيجة القياس المشار إليه سابقاً. (د).

معهما؛ فإنه قاصد غير ما قصد الشارع بلفظ النكاح والطلاق وغيرهما، وقد تقدم جوابه ومن ذٰلك المكره بباطل؛ فإنه عند الحنفية تنعقد تصرفاته شرعاً فيما لا يحتمل الفسخ بالإقالة كما تنعقد حالة الاختيار؛ كالنكاح، والطلاق، والعتق، واليمين، والنذر[1]، وما يحتمل الإقالة ينعقد كذٰلك، لٰكن موقوفاً على اختيار المكره ورضاه، إلى مسائل من هٰذا النحو.

ـ **ومنها**: أن الحيل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ثلاثاً وغير ذٰلك مقصودٌ به خلافُ ما قصده الشارع مع أنها عند القائل بها صحيحة، ومن تتبع الأحكام الشرعية ألفى منها ما لا ينحصر، وجميعه يدل على أن العمل المشروع إذا قصد به غيرُ ما قصده الشارع؛ فلا يلزم أن يكون باطلاً.

والجواب: إن مسائل الإكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناء على أنها مقصودة للشارع بأدلة قررها الحنفية، ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقصود للشارع على ذٰلك الوجه ثم يصححه[2]؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعي، والأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء؛ فكيف يقال: إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع؟ هل هٰذا إلا عين المحال؟ وكذٰلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقاً، فإنما قال بها بناء على أن للشارع قصداً في استجلاب المصالح ودرء المفاسد، بل الشريعة لهٰذا

---

(١) أي: فقصد الشارع بهٰذه العقود أن تحصل باختيار عاقدها، ومع كونها وقعت على غير ما شرعت ووقعت مناقضة للشريعة؛ لم تبطل، بل وقعت صحيحة. (د).

قلت: انظر تفصيل ذٰلك في: «المبسوط» (٢٤ / ٦٤)، و«بدائع الصنائع» (٩ / ٤٥٠٠)، و«أحكام القرآن» (٣ / ١٩٣) للجصاص، ووردت نصوص تبطل الزواج بالإكراه، انظر: «نيل الأوطار» (٧ / ٢٨٦ ـ ٢٨٧)، و«تفسير القرطبي» (١٠ / ١٨٥، ٦١٤)، و«المحلى» (٨ / ٣٨٧)، و«بداية المجتهد» (٢ / ٤ ـ ٧)، و«المغني» (٧ / ٣٨٢)، و«كشاف القناع» (٣ / ١٤١).

(٢) في (ط): «يصح».

وضعت، فإذا صحح مثلاً نكاح المحلل؛ فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه مِن قصدِ الشارع الإذنُ في استجلابِ [مصلحة الزوجين فيه، وكذلك سائر المسائل بدليل صحته في النطق بكلمة الكفر خوف][1] القتل أو التعذيب، وفي سائر المصالح العامة والخاصة؛ إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة؛ فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة، ولهٰذا موضع يذكر فيه في هٰذا القسم إن شاء الله تعالى.

* * * * *

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

المسألة الرابعة

فاعل الفعل أو تاركه؛ إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته؛ فالجميع أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون موافقاً وقصده الموافقة؛ كالصلاة، والصيام، والصدقة، والحج وغيرها، يقصد بها امتثال أمر الله تعالى، وأداء ما وجب عليه أو ندب إليه، وكذلك ترك الزنى والخمر وسائر المنكرات، يقصد بذلك الامتثال؛ فلا إشكال في صحة هذا العمل.

والثاني: أن يكون مخالفاً وقصده المخالفة؛ كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك؛ فهذا أيضاً ظاهر الحكم.

والثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقاً وقصده المخالفة، وهو ضربان:

أحدهما: أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً.

والآخر: أن يعلم بذلك.

فالأول: كواطىء زوجته ظانّاً أنها أجنبية، وشارب الجُلَّاب[1] ظانّاً أنه خمر، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته، وكان قد أوقعها وبرىء منها في نفس الأمر؛ فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة، ويحكي الأصوليون في هذا النحو الاتّفاق على العصيان في مسألة «من أخّر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل»، وحصل فيه أيضاً أن مفسدة النهي لم تحصل؛ لأنه إنما نهى عن ذلك لأجل ما ينشأ عنها من المفاسد، فإذا لم يوجد هذا لم يكن مثلَ مَن فعله، فحصلت المفسدة؛ فشارب الجلاب لم يذهب عقله، وواطىء زوجته لم يختلط

---

(١) أي: ماء الورد. (ماء / ص ٢٢٩).

نسب مَن خُلق مِن مائـه، ولا لحق المـرأةَ بسبب هٰذا الوطىء مَعَرَّةٌ[1]، وتارك الصـلاة لم تفته مصلحة الصلاة، وكذٰلك سائر المسائل المندرجة تحت هٰذا الأصل؛ فالحاصل أن هٰذا الفعل أو الترك فيه موافقة ومخالفة.

فإن قيل: فهـل وقـع العمل على الموافقة أو المخالفة؟ فإن وقع على الموافقة؛ فمأذون فيه، وإذا كان مأذوناً فيه؛ فلا عصيان في حقه، لٰكنه عاص باتفاق، هٰذا خلف، وإن وقع مخالفاً؛ فهو غير مأذون فيه، ولا عبرة بكونه موافقاً في نفس الأمر، وإذا كان غير مأذون فيه وجب أن يتعلق به من الأحكام ما يتعلق بما لو كان مخالفاً في نفس الأمر؛ فكان يجب الحد على الواطىء، والزجر على الشارب، وشبه ذٰلك، لٰكنه غير واجب باتفاق أيضاً، هٰذا خلف.

فالجواب أن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين؛ فإنه وإن كان مخالفاً في القصد قد وافق في نفس العمل، فإذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكاً حرمة الأمر والنهي؛ فهو عاص في مجرد القصد[2] غير عاص بمجرد العمل، وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله، غير آثم من جهة حق الآدمي[3]، كالغاصب لما يظن

---

(١) وينظر فيمن وطء زوجته وهو يتخيَّل غيرها في «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (٧ / ٢٥٢ ـ ٢٥٣).

(٢) وجهت الشريعة نظرها إلى عمل الطاعات وتنظيم شؤون المعاملات؛ محافظة على جلب المصالح ودرء المفاسد المترتبة عليها، وأفرغت مع ذٰلك عنايتها في الغاية التي عني بها علم الأخلاق، والمحور الذي تدور عليه قوانينه وهي الإرادة؛ فكان من أهم تعاليم الإسلام تنظيم تلك المحكمة التي أمامها الله في الضمير الإنساني والسير بها في سبيل العدالة ليكون سلطانها الغالب وكلمتها النافذة، ومن وسائل هٰذا التنظيم تمرين النفس على الإصغاء إلى ذٰلك الصوت الذي ينبعث من صميم القلب؛ فيحثها على العمل أو يزجرها ويحدها عليه أو يوبخها، وهٰذا ما اقتضى أن يكون للعزم على الفسوق والمآثم نصيب من الوعيد والإنذار. (خ).

(٣) أي: حقه نفسه؛ فإنه مأذون له في التمتع بزوجته وبشرب الجلاب مثلاً، وليس مطالباً =

أنه متاع المغصوب منه، فإذا هو متاع الغاصب نفسه؛ فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي، والقاعدة أن كل تكليف مشتملٌ على حق الله وحق العبد.

ولا يقال: إذا كان فوت المفسدة أو عدم فوت المصلحة مسقطاً لمعنى الطلب؛ فليكن كذلك فيما إذا شرب الخمر فلم يذهب عقله، أو زنى فلم يتخلق[1] ماؤه في الرحم بعزل أو غيره؛ لأن المتوقع من ذلك غير موجود؛ فكان ينبغي أن لا يترتب عليه حد، ولا يكون آثماً إلا من جهة قصده خاصة.

لأنا نقول: لا يصح ذلك؛ لأن [هذا][2] العامل قد تعاطى[3] السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة، وهو الشرب والإيلاج المحرَّمان في نفس الأمر، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل، ولم يضع الشارع الحد بإزاء زوال العقل أو[4] اختلاط الأنساب، بل بإزاء تعاطي أسبابه خاصة، وإلا؛ فالمسببات ليست من فعل المتسبب، وإنما هي من فعل الله تعالى؛ فالله هو خالق الولد من الماء، والسكر عن الشرب كالشبع مع الأكل، والري مع الماء، والإحراق مع النار، كما تبين في موضعه، وإذ كان كذلك؛ فالمولج والشارب قد

= بصلاة بعد أن أداها؛ إلا أنه انتهك حرمة الأمر والنهي ولم يبال بهما، فمن جهة أنه فعل حقاً له مأذوناً فيه لا يتوجه عليه حد ولا غيره كالغاصب في مثاله؛ لا يعقل أن نطالبه بمتاع للشخص الذي ظن أنه اغتصب متاعه، والواقع أنه مال نفسه، فكذلك لا يتوجه عليه حد ولا غيره؛ فيبقى حق الله في الأمر والنهي وقد انتهكه. (د).

(١) في الأصل: «يختلقه».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) أي: بخلاف من فعل الموافق بقصد المخالفة في هذا القسم؛ فإنه لم يتعاط السبب في الواقع وإن كان قصد السبب المخالف، لكنه أخطأه. (د).

(٤) في الأصل: «واختلاط».

تعاطيا السبب على كماله؛ فلا بد من إيقاع مسببه وهو الحد، وكذٰلك سائر ما جرى هٰذا المجرى مما عمل فيه بالسبب لٰكنه أعقم، وأما الإثم؛ فعلى وفق ذٰلك، وهل يكون في الإثم مساوياً لمن أنتج سببه أم لا؟ هٰذا نظر آخر، لا حاجة إلى ذكره ها هنا.

والثاني: أن يكون الفعل أو الترك موافقاً إلا أنه عالم بالموافقة، ومع ذٰلك فقصده المخالفة، ومثاله أن يصلي رياء لينال دنيا أو تعظيماً عند الناس، أو ليدرأ عن نفسه القتل وما أشبه ذٰلك؛ فهٰذا القسم أشد من الذي قبله، وحاصله أن هٰذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد، وسائل لأمور أخر لم يقصد الشارع جعْلَهَا لها؛ فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى، وذٰلك كله باطل؛ لأن القصد مخالف لقصد الشارع عيناً؛ فلا يصح جملة، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، وقد تقدم[1] بيان هٰذا المعنى.

والقسم الرابع أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً والقصد موافقاً؛ فهو أيضاً ضربان:

أحدهما: أن يكون مع العلم بالمخالفة.

والآخر: أن يكون مع الجهل بذٰلك.

فإن كان مع العلم بالمخالفة[2]؛ فهٰذا هو الابتداع، كإنشاء العبادات

(١) في المسألة الأولى.

(٢) أي: فيكون الفعل مخالفاً في الواقع لما شرعه الشارع، وهو يعلم أنه لم يشرعه، ولٰكنه يقصد به الطاعة والعبادة، متأولاً غالباً أن هٰذا الفعل يعد طاعة؛ فهٰذا هو معنى مخالفة الفعل ـ أي في الواقع ـ، وموافقة القصد ـ أي لما يزعمه ـ طاعة وعبادة، وإن كان يعلم أنه لم يرد في الشرع جعله عبادة؛ فلا يقال: إن هٰذا القسم الأول من قسمي الرابع لا يتصور حصوله من العاقل لأنه كيف يعلم =

المستـأنفة والزيادات على ما شرع، ولٰكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل، ومع ذٰلك؛ فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة، والموضع مستغنٍ عن إيراده ها هنا، وسيأتي له مزيد تقرير بعد هٰذا [إن شاء الله، والذي يتحصل هنا أن جميع البدع مذمومة لعموم الأدلة في ذٰلك؛ كقوله تعالى][1]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩].

وقوله: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وفي الحديث: «كل بدعة ضلالة»[2].

وهٰذا المعنى في الأحاديث كالمتواتر.

فإن قيل: إن العلمـاء قد قسموا البدع بأقسام الشريعة، والمذموم منها بإطلاق هو المحرم، وأما المكروه؛ فليس الذم[3] فيه بإطلاق، وما عدا ذٰلك؛ فغير قبيح شرعـاً، فالـواجب منهـا والمنـدوب حسن بإطـلاق وممـدوح فاعله ومستنبـطه، والمبـاح حسن باعتبار؛ فعلى الجملة من استحسن من البدع ما استحسنـه الأولـون لا يقول: إنها مذمومة ولا مخالفة لقصد الشارع، بل هي موافقة أيّ موافقة؛ كجمع الناس على المصحف العثماني، والتجميع في قيام رمضان في المسجد، وغير ذٰلك من المحدثات الحسنة التي اتفق الناس على

= أنه مخالف ويقصد به الموافقة لقصد الشارع؟ فمحصل هٰذا الضرب أن الفعل موافق في زعمه، وإن لم يكن جهلاً صرفاً كالضرب الثاني. (د).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) قطعة من حديث أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، ٢ / ٥٩٢ / رقم ٨٦٧) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٣) كذا في الأصـل و (ط)، وفي النسـخ المـطبوعة كلها: «فهو الذم»، وكتب (د) في الهامش: «لعل الأصل: «فليس الذم»»، وما احتمله هو الصواب.

حسنها، أعني السلف الصالح والمجتهدين من الأمة «وما رآه المسلمون حسناً؛ فهو عند الله حسن»[1]؛ فجميع هٰذه الأشياء داخلة تحت ترجمة المسألة؛ إذ هي أفعال مخالفة للشارع لأنه لم يضعها مقترنةً بقصد موافق لأنهم لم يقصدوا إلا الصلاح، وإذا كان كذٰلك؛ وجب أن لا تكون البدع كلها مذمومة خلاف المدعى.

فالجواب أن هٰذا كله ليس مما وقعت الترجمة عليه، فإن الفرض أن الفعل مخالف للفعل الذي وضعه الشارع، وما أحدثه السلف وأجمع عليه العلماء لم يقع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال، بيان ذٰلك أن جمع المصحف مثلاً لم يكن في زمان رسول الله ﷺ للاستغناء عنه[2] بالحفظ في الصدور، ولأنه لم يقع في القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف في الدين، وإنما وقعت فيه نازلتان أو ثلاثة؛ كحديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما[3]،

---

(١) سيأتي تخريجه (ص ٤١).

(٢) أي لا لأنه نهي عنه حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفاً لما وضعه الشارع من النهي، بل كان الترك للاستغناء عنه. (د).

(٣) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، ٥ / ٧٣ / رقم ٢٤١٩، وكتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرُفٍ، ٩ / ٢٣ / رقم ٤٩٩٢، وباب من لم ير بأساً أن يقول سورة البقرة وسورة كذا وكذا، ٩ / ٨٧ / رقم ٥٠٤١، وكتاب استتابة المرتدين، باب ما جاء في المتأولين، ١٢ / ٣٠٣ / رقم ٦٩٣٦، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر منه﴾، ١٣ / ٥٢٠ / رقم ٧٥٥٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أنّ القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، ١ / ٥٦٠ / رقم ٨١٨) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ قال: سمعتُ هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وكان رسول الله ﷺ أقرأنيها، فكدت أن أعجل عليه، ثم أمهلته حتى انصرف، ثم لبَّبته بردائه، فجئت به رسول الله ﷺ؛ فقلت: يا رسول الله! إني سمعت هٰذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأتنيها. فقال رسول الله ﷺ: «أرسله، اقرأ». =

وقصة أبيّ بن كعب مع عبدالله بن مسعود رضي الله عنهما[1]، وفيه قال عليه الصلاة والسلام: «لا تُماروا في القرآن؛ فإن المِراء فيه كفر»[2].

= فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ؛ فقال رسول الله ﷺ: «هٰكذا أنزلت». ثم قال لي: «اقرأ» فقرأت؛ فقال: «هٰكذا أنزلت، إن هٰذا القرآن أنزل على سبعة أحرف؛ فاقرؤوا ما تيسر منه». لفظ مسلم.

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف، وبيان معناه، ١ / ٥٦١ ـ ٥٦٢ / رقم ٨٢٠) عن أبي بن كعب؛ قال: كنت في المسجد، فدخل رجل يصلي، فقرأ قراءة أنكرتها عليها، ثم دخل آخر، فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه، فلما قضينا الصلاة؛ دخلنا جميعاً على رسول الله ﷺ، فقلت: إن هٰذا قرأ قراءةً أنكرتها عليه، ودخل آخر فقرأ سوى قراءة صاحبه؛ فأمرهما رسول الله ﷺ فقرآ، فحسن النبي ﷺ شأنهما؛ فسقط في نفسي من التكذيب ولا إذ كنت في الجاهلية، فلما رأى رسول الله ﷺ ما قد غشيني ضرب في صدري؛ ففضت عرقاً، وكأنما أنظر إلى الله عز وجل فرقاً؛ فقال لي: «يا أُبيُّ! أرسل إليَّ أن اقرأ القرآن على حرف، فرددت إليه: أن هوِّن على أمَّتي؛ فردَّ إليَّ الثانية: اقرأه على حرفين، فرددت إليه: أن هوِّن على أمتي؛ فرد إليَّ الثالثة: اقرأه على سبعة أحرف؛ فلك بكل ردَّة رددتكها مسألة تسألنيها. فقلت: اللهم اغفر لأمتي، اللهم اغفر لأمتي، وأخرت الثالثة ليومٍ يرغب إليَّ الخلق كلهم؛ حتى إبراهيم ﷺ».

فالرجل الذي وقع اختلاف أُبي معه لم يسمِّه مسلم، وقال أبو ذر ابن سبط ابن العجمي في «تنبيه المعلم» (رقم ٣٢٨ ـ بتحقيقي): «لا أعرفه»، وأفاد (برقم ٣٢٩) عند قوله: «فقرأ قراءةً أنكرتُها»؛ فقال: «في «عشرة ابن خليل» أن هٰذه السورة هي النحل».

قلت: وعيَّن المبهم بابن مسعود ابن جرير في «تفسيره»، أفاده الديوبندي في «فتح الملهم» (٢ / ٣٦٣).

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ٢٥٨ و٢٨٦ و٣٠٠ و٤٢٤ و٤٧٥ و٤٧٨ و٤٩٤ و٥٠٣ و٤ / ٢٠٥)، ومن طريقه أبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب النهي عن الجدال في القرآن، ٤ / ١٩٩ / رقم ٤٦٠٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٢٣)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٥٩ و١٧٨٠ ـ موارد الظمآن)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٥ / ١٩٢ و٦ / ٢١٥)، والدارمي في «الرد على الجهمية» (رقم ١٦)، وابن جرير في «التفسير» (١ / ١١)، وأبو يعلى في «المسند» (١٠ / ٣٠٣ و٤١٠)، والحديث صحيح. =

فحاصل الأمر أن جمع المصحف كان مسكوتاً عنه في زمانه عليه الصلاة والسلام، ثم لما وقع الاختلاف في القرآن وكثر حتى صار أحدهم يقول لصاحبه: أنا كافر بما تقرأ به؛ صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد؛ فلم يكن فيها مخالفة، وإلا؛ لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم يتقدم بها عهد؛ فلم يكن فيها مخالفة، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة، وهو باطل باتفاق، لٰكن مثل هٰذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى المصالح المرسلة، وكل ما أحدثه السلف الصالح من هٰذا القبيل، لا يتخلف عنه بوجه، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلاً، كيف وهو يقول: «ما رآه المسلمون حسناً؛ فهو عند الله حسن»[1]، «ولا تجتمع أمتي على ضلالة»[2]؛ فثبت أن هٰذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع؛ فقد خرج هٰذا

= صححه ابن حبان والحاكم، ووافقه الذهبي، وقال ابن كثير في «التفسير» (٢ / ١٠): «إسناده صحيح».

(١) أخرجه الطيالسي في «المسند» (رقم ٢٤٦)، وأحمد في «المسند» (رقم ٣٦٠٠ ـ ط شاكر)، والطبراني في «الكبير» (٩ / ١٨ / رقم ٨٥٨٢، ٨٥٨٣، ٨٥٩٣)، والبزار في «مسنده» (رقم ١٣٠ ـ زوائده)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٧٨ ـ ٧٩)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣٧٧ ـ ٣٧٨)، والبيهقي في «المدخل» (ص ٨)، و«الاعتقاد» (ص ١٦٢)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ١٥٠) بأسانيد بعضها حسن عن ابن مسعود موقوفاً، قال الزركشي في «المعتبر» (رقم ٢٩٤): «لم يرد مرفوعاً، والمحفوظ وقفه على ابن مسعود».

قلت: أخرج الخطيب في «تاريخه» (٤ / ١٦٥) نحوه مرفوعاً، وفيه سليمان بن عمرو النخعي كذاب.

قال ابن القيم في «الفروسية» (ص ٢٩٨ ـ بتحقيقي) عنه: «إنَّ هٰذا ليس من كلام رسول الله ﷺ، وإنما يضيفه إلى كلامه من لا علم له بالحديث، وإنما هو ثابت عن ابن مسعود من قوله، ذكره الإمام أحمد وغيره موقوفاً عليه».

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٤٣٤).

الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفاً للشارع، وأما البدعة المذمومة؛ [فهي التي خالفت ما وضع الشارع من الأفعال أو التروك، وسيأتي تقرير هٰذا][1] المعنى بعد إن شاء الله[2].

وإن كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة؛ فله وجهان[3]:

أحدهما: كون القصد موافقاً؛ فليس بمخالف من هٰذا الوجه، والعمل وإن كان مخالفاً؛ فالأعمال بالنيات، ونية هٰذا العامل على الموافقة، لٰكن الجهل أوقعه في المخالفة، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحاً لا يجري مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً؛ فعمله بهٰذا النظر منظور فيه على الجملة لا مطّرح على الإطلاق.

والثاني: كون العمل مخالفاً؛ فإن قصد الشارع بالأمر والنهي الامتثال، فإذا لم يمتثل؛ فقد خولف قصده، ولا يعارض المخالفةَ موافقةُ القصد[4] الباعث على العمل؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع في ذٰلك العمل على وجهه[5]، ولا طابق القصد العمل؛ فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معاً؛ فلا يحصل الامتثال.

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(2) وانظر تفصيلاً حسناً للمصنف في «الاعتصام» (1 / 36 وما بعدها)، وآخر لابن تيمية في «اقتضاء الصراط المستقيم» (ص 276).

(3) أي من النظر، نظر يفيد صحته واعتباره، ونظر يفيد بطلانه واطراحه. (د).

(4) أي: قصد المكلف الذي حمله على العمل وهو الامتثال، وقوله: «ولا طابق القصد العمل»؛ أي: قصد المكلف الامتثال لم يطابق العمل؛ لأن العمل ليس فيه امتثال، وإنما يكون الامتثال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع؛ فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتثال الذي لم يصادف محلاً، وقوله: «فصار المجموع مخالفاً»؛ أي: العمل وهو ظاهر والقصد أيضاً، لأنه لم يصادف محلاً، وصار كأنه قصد المخالفة في عمل المخالف. (د).

(5) كذا في (ط)، وفي غيره: «وجه».

وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه[1]، ويعارضه في الترجيح؛ لأنك إن رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجح؛ فيتعارضان أيضاً، ولذلك صار هذا المحل[2] غامضاً في الشريعة، ويتبين ذلك بإيراد شيء من البحث فيه.

وذلك أنك إذا رجحت جهة القصد الموافق بأن العامل ما قصد قط إلا الامتثال والموافقة، ولم ينتهك حرمة للشارع بذلك القصد؛ عارضك أن قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بمخالفته، وإن كان مقيداً؛ فقصد المكلف لم يصادف محلاً فهو كالعبث، وأيضاً إذا لم يصادف محلاً صار غير موافق؛ لأن القصد في الأعمال ليس بمشروع على الانفراد[3].

فإن قلت: إن القصد قد ثبت اعتباره قبل الشرائع، كما ذكر عمن آمن[4] في الفترات وأدرك التوحيد، وتمسك بأعمال يعبد الله بها وهي غيرِ معتبرة؛ إذ لم تثبت في شرع بعد[5].

---

(١) أي: كما قرره في بيان الوجهين، وقوله: «في الترجيح»؛ أي: كما سيقرره في قوله: «ويتبين ذلك... إلخ» الذي ذكر فيه ثلاثة مباحث في ترجيح اعتبار القصد ومعارضتها من جانب من يهمل القصد ما لم يوافق العمل أيضاً. (د).

(٢) في الأصل: «العمل».

(٣) أي: بل لا بد من وقوعه على عمل مشروع؛ فالمشروع هو المجموع. (د).

(٤) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل إلى توحيد الله بعقله، وخالف المشركين في ذبائحهم وفي كثير من أعمالهم؛ فكان يحيي الموءودة، وكان يقول: الشاة خلقها الله تعالى، وأنزل لها من السماء الماء، وأنبت لها من الأرض النبات، وأنتم تذبحونها لغير الله. (د).

(٥) أي: عند تمسكه بها لم تكن ثبتت في شرع؛ فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه، وليس بلازم في المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها، بل إذا اعتبرها بعد وروده أيضاً يكون تقرير الكلام صحيحاً. (د).

قلت: وانظر «الاعتصام» (١ / ٢١٥ ـ ط ابن عفان).

قيل لك: إن فُرِض أولئك في زمان فترة لم يتمسكوا بشريعة متقدمة؛ فالمقاصد الموجودة لهم منازع[1] في اعتبارها بإطلاق، فإنها كأعمالهم المقصود بها التعبد؛ فإن قلت باعتبار القصد كيف كان؛ لزم ذٰلك في الأعمال، وإن قلت بعدم اعتبار الأعمال؛ لزم ذٰلك في القصد[2].

وأيضاً؛ فكلامنا فيما بعد الشرائع لا فيما قبلها، وإن فرضنا أن من نقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسكين[3] ببعض الشرائع المتقدمة؛ فذٰلك واضح.

فإن قيل: قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات»[4] يبين أن هٰذه الأعمال وإن خالفت قد تعتبر؛ فإن المقاصد أرواح الأعمال؛ فقد صار العمل ذا روح على الجملة، وإذا كان كذٰلك؛ اعتبر بخلاف ما إذا خالف القصد ووافق العمل، أو خالفا معاً؛ فإنه جسد بلا روح[5]؛ فلا يصدق عليه مقتضى قوله: «الأعمال بالنيات»[4] لعدم النية في العمل.

قيل: إن سُلِّم؛ فمعارض بقوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ عملٍ ليس

---

(1) أي: للمجتهدين أنظار مختلفة؛ فمنهم من يصححها، ومنهم من لا يصححها، وهي كأعمالهم المقصود بها التعبد، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم في ذٰلك؛ فالمصحح لمقاصدهم مصحح لأعمالهم، وبالعكس. (د).

(2) في الأصل: «الأصل».

(3) أي: كما ورد عن زيد بن عمرو أنه قال: «اللهم! إني أشهدك أني على ملة إبراهيم»، وقوله: «فذٰلك واضح»؛ أي: لخروجه عن فرض المسألة، فإن عمله يكون موافقاً كما أن قصده كذٰلك. (د).

(4) مضى تخريجه (٢ / ٣٥٥).

(5) أي: في صورة العمل الموافق والقصد المخالف، أما فيما خولفا معاً؛ فلا روح ولا جسد. (د).

عليه أمرُنا؛ فهو رَدٌّ»[1]، وهٰذا العمل ليس بموافق لأمره عليه الصلاة والسلام، فلم يكن معتبراً بل كان مردوداً.

وأيضــاً؛ فإذا لم ينتفع [بجسد بلا روح، كذٰلك لا ينتفع بروح في غير جسد؛ لأن الأعمال هنا قد فرضت][2] مخالفة؛ فهي في حكم العدم، فبقيت النية منفـردة في حكم عملي؛ فلا اعتبار بها، وتكثر المعارضات في هٰذا من الجانبين؛ فكانت المسألة مشكلة جدّاً.

ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد؛ فتلافَوا من العبـادات ما يجب تلافيه، وصححـوا المعـامـلات، ومـال فريق إلى الفساد بإطـلاق، وأبـطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ميلاً إلى جانب العمل المخالف[3]، وتوسط فريق فأعملوا الطرفين على الجملة، لٰكن على أن يعمل مقتضى القصد في وجه، [ويعمل مقتضى الفعل في وجه][2] آخر، والذي يدل على إعمال الجانبين أمور:

أحـدهـا: أن متنـاول المحرم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، ٥ / ٣٠١ / رقم ٢٦٩٧)، ومسلم في «صحيحـه» (كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، وردّ محدثات الأمور، ٣ / ١٣٤٣ / رقم ١٧١٨) بلفظ: «من أحدث في أمرنا هٰذا ما ليس منه؛ فهو رد»، وورد بلفظ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا؛ فهو رد»، علقه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب إذا اجتهد العامل، ١٣ / ٣١٧)، ووصله مسلم في «صحيحه» (كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، ٣ / ١٣٤٣ - ١٣٤٤).

وانظر: «فتح الباري» (٥ / ٣٠٢)، و«تغليق التعليق» (٣ / ٣٩٦ و٥ / ٣٢٦).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) أي: ميلاً منهم إلى أن العمل متى كان مخالفاً بطل ولو كان القصد موافقاً. (د).

القصد ـ إذ لم يتلبس إلا بما اعتقد إباحته ـ، ومخالفةُ الفعل لأنه فاعل ما نُهِيَ عنه؛ فأعمل مقتضى الموافقة في إسقاط الحد والعقوبة، وأعمل مقتضى المخالفة[1] في عدم البناء على ذٰلك الفعل وعدم الاعتماد عليه، حتى صُحِّح ما يجب أن يصحح مما فيه تلافٍ، ميلاً [فيه][2] إلى جهة القصد أيضاً، وأهمل ما يجب أن يُهمل مما لا تلافي فيه.

فقد اجتمع في هٰذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما؛ كالمرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره إلا بعد بنائه بها؛ فقد

---

(١) أي على الجملة، بدليل قوله: «حتى صحح... إلخ»؛ فمقتضى موافقة القصد انبنى عليه عدم الحد في الدنيا وعدم العقوبة في الآخرة، ومقتضى المخالفة فصل فيه، فما لا تلافي فيه أهمل وما فيه التلافي صحح، مراعى فيه جانب القصد، وقوله: «يتزوجها» أي: يعقد عليها «رجلان»، ودخل بها الثاني ثم علم بعقد الأول؛ فتفوت على الأول، وصحح الثاني الذي يجب أن يصحح لترجحه بالدخول بدون علم ميلاً إلى جانب القصد الموافق، وأما مسألة المفقود؛ ففيها الأمران معاً: البناء على الفعل المخالف، وتصحيحه إذا قدم زوجها، أي علمت حياته بعد البناء ميلاً إلى صحة القصد وإلى الترجح بالدخول مع عدم علمه بحياته، وعدم البناء عليه وإهماله إذا قدم قبل البناء كما هو أحد القولين، والفرض الأول في كلامه في مسألة المفقود غير ظاهر مع قوله: «تزوجت»؛ لأنه إن كان المراد بالنكاح في قوله: «قبل نكاحها» العقد فقط؛ فخلاف أصل المسألة، وإن كان المراد به البناء؛ فهو عين الفرض الثالث الذي في قوله: «وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان»؛ إلا أن يقال: إن معنى قوله: «تزوجت» حلت للأزواج بحكم الحاكم، ثم رأيت في «الاعتصام» (٢ / ١٤٧ ـ ١٤٨) ما نصه: «في امرأة المفقود إذا قدم قبل نكاحها؛ فهو أحق بها وإن كان بعد نكاحها...» إلخ ما قال هنا، ثم قال: «فإنه يقال: الحكم لها بالعدة من الأول إن كان قطعاً لعصمته؛ فلا حق له فيها ولو قدم قبل تزوجها، أو ليس بقاطع للعصمة؛ فكيف تباح لغيره وهي في عصمة المفقود؟»، وبهٰذا تعلم أن قوله: «تزوجت» التي استشكلناها ليست في كتابه «الاعتصام»، وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

فاتت[1] بمقتضى فتوى عمر[2] ومعاوية[3] والحسن[4]، وروي مثله عن علي[5] رضي الله عنهم، ونظيرها في مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قدم؛ فالأول أولى بها قبل نكاحها، والثاني أولى بعد دخوله بها، وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان[6]، وفي الحديث: «أيُّما امرأةٍ نُكحتْ بغير إذن مواليها؛ فنكاحها باطلٌ

---

(١) وفي «الاعتصام» (٢ / ١٤٧): «فأبانها عليه بذلك عمر ومعاوية والحسن رضي الله عنهم. . . إنه إذا تحقق أن الذي لم يبن هو الأول؛ فدخول الثاني بها دخول بزوج غيره، وكيف يكون غلطه على زوج غيره مبيحاً على الدوام ومصححاً لعقده الذي لم يصادف محلاً ومبطلاً لعقد نكاح مجمع على صحته لوقوعه على وفق الكتاب والسنة ظاهراً وباطناً؟ وإنما المناسب أن الغلط يرفع عن الغالط الإثم والعقوبة لا إباحة زوج غيره دائماً، ومنع زوجها عنها» انتهى.

(٢) كما في «سنن سعيد بن منصور» (رقم ١٣١٤، ١٣١٦)، و«مصنف ابن أبي شيبة» (٤ / ٢٣٨)، و«مصنف عبدالرزاق» (٦ / ٣١٣ / رقم ١٠٩٧٩ و١٠٩٨٠)، و«السنن الكبرى» (٧ / ٤٤٦) للبيهقي، و«المحلى» (١٠ / ١٤٠)، و«الاستذكار» (١٧ / ٣١٤)، و«الاعتصام» (٢ / ١٤٧)، وهو صحيح.

(٣) كما في «الاعتصام» للمؤلف (٢ / ١٤٧) أيضاً.

(٤) كما في «المحلى» (١٠ / ١٤٠)، و«الاستذكار» (١٧ / ٣١٦)، و«الاعتصام» (٢ / ١٤٧).

(٥) كما في «مصنف عبدالرزاق» (٦ / ٣١٣ ـ ٣١٤، ٣١٤ / رقم ١٠٩٧٩، ١٠٩٨١)، و«سنن البيهقي» (٧ / ٤٤٦ ـ ٤٤٧)، و«المحلى» (١٠ / ١٤٠)، و«الاستذكار» (١٧ / ٣١٥ ـ ٣١٦، ٣١٧).

(٦) القولان مرويان عن الإمام مالك، والذي أخذ به أصحابه أن زوجة المفقود لا يفيتها عليه إلا دخول الثاني، ومذهب عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن المفقود إن قدم بعد تزوج امرأته يخير بينها وبين مهرها، وهو يرجع إلى تخييره بين إجازة ما فعله الحاكم ورده، فإن اختار المهر؛ كان مجيزاً لما فعله الحاكم، وإجازته تجعل التفريق مأذوناً فيه؛ فيكون نكاح الثاني صحيحاً، وإن اختار زوجته؛ كان غير مجيز لما فعله الحاكم؛ فيكون التفريق باطلاً. (خ).

قلت: انظر تفصيل ذلك في «منح الجليل» (٤ / ٣٢٠).

باطلٌ باطلٌ[1]، فإن دخل بها؛ فلها المهرُ بما أصابَ مِنها»[2]، وعلى هٰذا يجري

---

(١) أي: فيفسخ النكاح لمخالفته للمشروع، ويكون لها المهر، ويسقط الحد والعقوبة، وصحح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر، ويبقى الكلام في أن هٰذا إنما يكون من مسألتنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولي، أما إذا حصل مع العلم بالركنية فلا يكون منها؛ فهل حكمه كذٰلك؟ وإذا كان الحكم في العلم كالحكم في حال الجهل لا تكون المسألة مما يدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول المؤلف، ولا تكون المسألة مبنية على هٰذه القاعدة، بل لها مبنى آخر، وسيأتي في فصل مراعاة الخلاف في أواخر الكتاب ما ينحو هٰذا النحو في البناء بعد الوقوع، ومراعاة الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحاً؛ فيثبت استحقاق الميراث مثلاً، إلى غير ذٰلك مما له علاقة بموضوعنا، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفة وموافقة، بل بنوه هناك على قاعدة أخرى. (د).

قلت: انظر (٤ / ٣٧٠ و٥ / ١٠٦ وما بعد).

(٢) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب النكاح، باب في الولي، ٢ / ٢٢٩ / رقم ٢٠٨٣)، والترمذي في «الجامع» (أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، ٣ / ٤٠٧ ـ ٤٠٨ / رقم ١١٠٢) ـ وقال: هٰذا حديث حسن» ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بوليّ، ١ / ٦٠٥ / رقم ١٨٧٩)، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في «تحفة الأشراف» (١٢ / ٤٣) ـ، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٧، ١٦٥)، والطيالسي في «المسند» (رقم ١٤٦٣)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٤ / ١٢٨)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ١٩٥، رقم ١٠٤٧٢)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١٣٧)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٧٠٠)، والشافعي في «الأم» (٢ / ١١)، والحميدي في «المسند» (١ / ١١٢ ـ ١١٣ / رقم ٢٢٨)، وإسحاق بن راهويه في «المسند» (رقم ٦٩٨، ٦٩٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣ / ٧)، وابن حبان في «الصحيح» (٩ / ٣٨٤ / رقم ٤٠٧٤ ـ الإحسان)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٢٢١، ٢٢٥ ـ ٢٢٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٦٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧ / ١٠٥، ١١٣، ١٢٤ ـ ١٢٥، ١٢٥، ١٣٨)، وابن عدي في «الكامل» (٣ / ١١١٥ ـ ١١١٦)، والبغوي في «شرح السنة» (٩ / ٣٩ / رقم ٢٢٦٢)، والخطيب في «الكفاية» (ص ٣٨٠)، والسهمي في «تاريخ جرجان» (١ / ٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ١٨٨) من طرق كثيرة عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة مرفوعاً. =

= قال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين».

قلت: بل هو حسن؛ فسليمـــان بن موسى لم يخـرج له البخـاري وأخـرج له مسلم في «المقدمة»، وقال ابن حجر في «التقريب»: «صدوق، فقيه، في حديثه بعض لين، وخلط قبل موته بقليل».

وقـد أعلّه أحمد بن صالح بقوله: «أخبرني من رأى هٰذا الحديث في كتاب ذاك الخبيث محمد بن سعيد ـ أي: المصلوب ـ عن الزهري، وأنا أظن أنه ألقاه إلى سليمان بن موسى وألقاه سليمان إلى ابن جريج»، كذا أسـنده عنه أبو أحمد الحاكم في «الأسامي والكنى» (١ / ٢٩٠).

قلت: ولا يستلزم من وجوده في كتاب ذاك الخبيث أنه تفرد به، والمشهور أن من ضعَّف هٰذا الحـديث يستدل بما ذكره أحمد في «مسنده» (٦ / ٢٧) عقبه؛ فقال: «قال ابن جريج: فلقيتُ الزهري فسألته عن هٰذا الحديث؛ فلم يعرفه».

وتعقبه الترمذي بقوله: «وذُكر عن يحيى بن معين أنه قال: لم يُذكر هٰذا الحرف عن ابن جريج إلا إسماعيل بن إبراهيم، قال يحيى بن معين: وسماع إسماعيل بن إبراهيم عن ابن جريج ليس بذٰلك، إنما صحَّح كتبه على كتب عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن أبي رواد ما سمع من ابن جريج، وضعف يحيى رواية إسماعيل بن إبراهيم عن ابن جريج».

قال الترمذي: «والعمل في هٰذا الباب على حديث النبي ﷺ: «لا نكاح إلا بولي» عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، منهم عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن عباس، وأبو هريرة وغيرهم».

وقال الحاكم بعد أن صحح الحديث: «فقد صحَّ وثبت بروايات الأئمة الأثبات سماع الرواة بعضهم من بعض؛ فلا تعلل هٰذه الروايات بحديث ابن علية وسؤاله ابن جريج عنه، وقوله: إني سألت الزهري عنه فلم يعرفه؛ فقد ينسى الثقة الحافظ الحديث بعد أن حدث به، وقد فعله غير واحد من حفاظ الحديث».

وذكره الحافظ في «التلخيص» (٣ / ١٥٧) وقال: «وليس أحد يقول فيه هٰذه الزيادة غير ابن علية، وأعل ابن حبان وابن عدي وابن عبدالبر والحاكم وغيرهم الحكاية عن ابن جريج، وأجابوا عنها على تقدير الصحة بأنه لا يلزم من نسيان الزهري له أن يكون سليمان بن موسى وهم فيه.

وانظر: «السنن الكبرى» للبيهقي (٧ / ١٠٧)، و«الكامل في الضعفاء» لابن عدي (٣ / =

باب السهو في الصلاة، وباب الأنكحة الفاسدة في تشعب مسائلها.

والثاني: أن عمدة مذهب مالك، بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبارُ الجهل في العبادات اعتبارَ النسيان على الجملة؛ فعدُّوا من خالف في الأفعال أو الأقوال جهلاً على حكم الناسي، ولو كان المخالف في الأفعال دون القصد مخالفاً على الإطلاق؛ لعاملوه معاملة العامد؛ كما يقوله ابن حبيب ومن وافقه، وليس الأمر كذٰلك؛ فهٰذا واضح في أن للقصد الموافق أثراً، وهو بيِّن في الطهارات والصلاة والصيام[1] والحج وغير ذٰلك من العبادات، وكذٰلك في كثير

= ١١١٥ - ١١١٦).

على أن سليمان بن موسى لم يتفرد به؛ فقد تابعه جعفر بن ربيعة عند أحمد في «المسند» (٦ / ٦٦)، وأبي داود في «السنن» (رقم ٢٠٨٤)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣ / ٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ١٠٦)، وعبيدالله بن أبي جعفر عند الطحاوي (٣ / ٧)، وحجاج بن أرطأة عند ابن ماجه في «السنن» (رقم ١٨٨٦)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٥٠ و٦ / ٢٦٠)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٤ / ١٣٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣ / ٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ١٠٦ و١٠٦ - ١٠٧).

وأخرجه الترمذي في «العلل الكبير» (١ / ٤٣٠) من طريق زمعة بن صالح، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٢٢٧) من طريق محمد بن يزيد بن سنان عن أبيه، كلاهما عن الزهري به، وزمعة ابن صالح ومحمد بن يزيد بن سنان وأبوه فيهم ضعف؛ **فبمجموع هٰذه الطرق يتقوَّى الحديث ويصحّ**.

وصححه ابن حبان وابن الجارود وأبو عوانة وغيرهم، وأعله الطحاوي بالحكاية الباطلة عن ابن جريج، وللحديث شواهد جمعها الشيخ مفلح بن سليمان الرشيدي في كتابه المطبوع «التحقيق الجلي لحديث لا نكاح إلا بوليّ»، وانظر: «نصب الراية» (٣ / ١٨٥).

(١) عاملوا الجاهل بحرمة الشهر أو بحرمة الفطر معاملة الناسي؛ فلا كفارة، وكذا كل ما ذكروه في التأويل القريب هو من باب الجهل، وعدوه كالناسي لا كفارة عليه، وكذا في الأطعمة والأشربة لا حرمة في تعاطي المحرمات منها عند جهله بأنها من المحرم؛ كشارب الخمر معتقداً أنه جلاب مثلاً، وآكل المتنجس معتقداً طهارته لا شيء عليه، وعليك باستيفاء البحث في الفروع. (د).

من العادات؛ كالنكاح، والطلاق، والأطعمة، والأشربة، وغيرها.

ولا يقال: إن هٰذا ينكسر في الأمور المالية؛ فإنها تُضمن في الجهل والعمد.

لأنا نقول: الحكم في التضمين في الأموال آخر؛ لأن الخطأ فيها مساوٍ للعمد في ترتب الغرم في إتلافها.

والثالث: الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هٰذه الأمة؛ ففي الكتاب: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].

وقال: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وفي الحديث: «قال: قد فعلت»[١].

وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وفي الحديث: «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استُكرِهوا عليه»[٢].

وهو معنى متفق عليه في الجملة لا مخالف فيه، وإن اختلفوا فيما يتعلَّق[٣] به رفع المؤاخذة، هل ذٰلك مختص بالمؤاخذة الأخروية خاصة أم لا؛ فلم يختلفوا[٤] أيضاً أن رفع المؤاخذة بإطلاق لا يصح، فإذا كان كذٰلك؛ ظهر أن كل

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، ١ / ١١٦ / رقم ١٢٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، ومضى (٢ / ٢١٠).

(٢) مضى تخريجه (١ / ٢٣٦)، وكتب (خ) ما نصه: «قال الإمام أحمد: من زعم أن الخطأ مرفوع؛ فقد خالف الكتاب، فإن الله أوجب في قتل الخطأ الكفارة، والجواب عن هٰذا أن المراد من الحديث رفع المؤاخذة بالخطأ في الآخرة دون الحقوق الواقعة بين الناس».

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «تعلق».

(٤) أي: بل أجمعوا على أنه لا بد من نوع من المؤاخذة، وهو مع اتفاقهم على رفع المؤاخذة في الجملة يدل على اعتبار الطرفين. (د). =

واحد من الطرفين معتبر على الجملة، ما لم يدل دليل من خارج على خلاف ذٰلك، والله أعلم.

* * * * *

= قلت: هٰذه المسألة هي المسماة «عموم المقتضى»، ونشأ عنه خلاف في كثير من المسائل، انظر: «أصول السرخسي» (٢ / ٢٥١ - ٢٥٢)، و«الإزميري على المرآة» (٢ / ٧٥ - ٧٦)، و«تسهيل الوصول» (ص ١٠٦)، و«إبراز الحِكَم» للسبكي، و«المناهج الأصولية» (ص ٣٧٩ وما بعدها).

المسألة الخامسة[1]

جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذوناً فيه على ضربين:

أحدهما: أن لا يلزم عنه إضرار الغير.

والثاني: أن يلزم عنه ذٰلك.

وهٰذا الثاني ضربان:

أحدهما: أن يقصد الجالب أو الدافع ذٰلك الإضرار؛ كالمرخِّص في سلعته قصداً لطلب معاشه، وصَحِبَهُ قصد الإضرار بالغير.

والثاني: أن لا يقصد إضراراً بأحد، وهو قسمان:

أحدهما: أن يكون الإضرار عامّاً؛ كتلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، والامتناع من بيع داره أو فدانه، وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره[2].

والثاني: أن يكون خاصاً، وهو نوعان:

---

(١) يمكن تسمية هٰذه المسألة (قانون التعارض والترجيح بين مصالح الناس ومضارّهم)، والمراد من تقسيم المصنف للمصالح والذرائع هنا إرساء قواعد أصولية تحكم استعمال الحقوق.

وانظر في هٰذا: «قواعد الأحكام» (١ / ٩٨ وما بعدها)، و«الحسبة» (ص ٦٤) لابن تيمية، و«الطرق الحكمية» (ص ٣١٠)، و«مفتاح السعادة» (٢ / ١٤ وما بعدها)، و«الأشباه والنظائر» (٨٧) للسيوطي، و«ضوابط المصلحة» (٢٤٩ وما بعدها).

(٢) نصصت كتب الفقه الحنفي مثل «الاختيار» (٣ / ٣٨٣)، و«فتاوى قاضي خان» (٤ / ٢٩٣) على المثل الأخير، وهو مذهب المالكية، وترى كلاماً حسناً حوله في «المدخل الفقهي» (١ / ٢٢٧)، و«نزع ملكية العقار للمصلحة العامة» (ص ٤٣٧ وما بعدها) لعبدالعزيز بن عبدالمنعم، و«قيود الملكية الخاصة» (ص ٤٩٣ وما بعدها) لعبدالله بن عبدالعزيز المصلح، و«المثامنة في العقار» للشيخ بكر أبو زيد.

أحدهما: أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذٰلك ضرر؛ فهو محتاج إلى فعله؛ كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره، عالماً أنه[1] إذا حازه استضرّ غيره بعدمه، ولو أُخذ من يده استضرّ[2].

والثاني: أن لا يلحقه بذٰلك ضرر، وهو على ثلاثة أنواع:

أحدها: ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعيّاً، أعني القطع العادي[3]؛ كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، وشبه ذٰلك.

والثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبها[4] أن لا تضر أحداً، وما أشبه ذٰلك.

والثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً، وهو على وجهين:

أحدهما: أن يكون غالباً كبيع السلاح[5] من أهل الحرب، والعنب من

---

(١) في (ط): «بأنه».

(٢) بعدها في نسخة (ماء / ص ٢٣٢): «وهٰذا فيه الخلاف».

(٣) يقصد بالقطع العادي ما يمكن تخلّفه، ولٰكن في حالاتٍ نادرة جداً، يقابله (القطع العقلي)، وهو ما يستحيل تخلفه أبداً، فإنْ تخلّف؛ لم يعتبر قطعيّاً.

(٤) أي: وقد تضر بعض الناس ندوراً؛ فاستعمال الشخص لها مع ندور الضرر سيأتي حكمه أنه باق على الإذن. (د).

(٥) الفرض أن يكون الضرر خاصاً لا عاماً، وهل بيع السلاح من أهل الحرب يكون ضرره خاصاً مع أن تلقي السلع ضرره عام؟ وكذا يقال في بيع العنب ممن يصنعه خمراً، وبيع ما يمكن أن يغش به لمن لا يؤمن على الغش به: هل كان هٰذا من الخاص؟ وسيأتي له أمثلة في إعطاء المال للمحاربين وللكفار فداء الأسرى. (د).

الخمّار، وما يغش به[1] ممن شأنه الغش، ونحو ذٰلك.

والثاني: أن يكون كثيراً لا غالباً، كمسائل بيوع الآجال[2]؛ فهٰذه ثمانية أقسام[3].

فأما الأول؛ فباق على أصله من الإذن، ولا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه لثبوت الدليل على الإذن ابتداء.

وأما الثاني؛ فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار؛ لثبـوت الدليل على أن «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[4]، لٰكن يبقى النظر في هٰذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير؛ هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه، أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصـد؟ هٰذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة، وهو جارٍ على مسألة[5]

---

(١) في نسخة (ماء / ص ٢٣٢): «يعيش به».

(٢) كمثاله الآتي في بيع الجارية لزيد بن أرقم. (د).

(٣) وفي حاشية الأصل: «قوله ثمانية أقسام بيانها وترتيبها ما تقتضيه تلك التقسيمات هٰكذا:

الأول: ما لا يلزم عليه إضرار الغير.

الثاني: ما يلزم عليه الإضرار، ويقصد الفاعل الإضرار.

الثالث: ما لا يقصد فيه الإضرار، وكان الإضرار اللازم فيه عامّاً.

الرابع: ما لا قصد فيه، والإضرار اللازم خاص والفعل محتاج إليه.

الخامس: ما كان كذٰلك، والفعل غير محتاج إليه ويؤدي إلى مفسدة قطعاً.

والسادس: أن تكون المفسدة على سبيل الندور.

السابع: أن تكون على سبيل الكثرة ولزومها أغلبي.

الثامن: ما لزومها غير أغلبي.

وبترجمتها هٰكذا يسهل فهمها ونشرها واستخراج أحكامها، والله تعالى أعلم».

(٤) مضى تخريجه (٢ / ٧٢).

(٥) مما كان فيه النهي لوصف منفك؛ ففي صحته خلاف. (د).

الصلاة في الدار المغصوبة، ومع ذٰلك؛ فيحتمل في الاجتهاد تفصيلاً[1]:

وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذٰلك العمل، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة؛ حصل له ما أراد أوْ لا، فإن كان كذٰلك؛ فلا إشكال في منعه منه؛ لأنه لم يقصد ذٰلك الوجه إلا لأجل الإضرار؛ فلينقل عنه ولا ضرر عليه؛ كما يمنع من ذٰلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار[2]، وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير؛

---

(١) بالتأمل في كلام المصنف السابق واللاحق نستخلص ما يلي:

أولاً: كلامه هٰذا هو بعينه النظرية الحديثة لسوء استعمال الحق، إن لم يكن أرقى منها في بعض الجوانب من حيث دقة التفصيل والتعليل، ولا سيما إذا نظر إليها بالقياس إلى العصر الذي كُتبت فيه.

ثانياً: أقام المصنف هٰذه النظرية على المقصد الكلي للشريعة؛ فالتعسف عنده في استعمال الحق من باب (التعدي بطريق التسبب)، وقد يرد على ذٰلك اعتراضات تفطن لها المصنف فيما مضى (١ / ٣٧٦ وما بعدها).

ثالثاً: إن عناصر التعدي عند المصنف هي ما يلي:

أولاً: تمحّض قصد الإضرار بالفعل، وهو يعتبر تعدّياً من الطراز الأول.

ثانياً: مظنة قصد الإضرار التي تستفاد من القرائن.

ثالثاً: الإهمال للمعنى الاجتماعي الذي أمر به الإسلام، ومفاده اتخاذ الاحتياط للحيلولة دون الإضرار بالغير، أو بعبارة أخرى: التقصير في إدراك الأمور على وجهها الصحيح وإهمال المقاصد الشرعية منها.

رابعاً: أن المصنف يكيّف التعسف بأنه تعدٍ بطريق التسبب، ولا يلتزم في ذٰلك ضابط التعدي عند جماهير الفقهاء الأقدمين.

انظر: «نظرية التعسف في استعمال الحق» (ص ٥٥ وما بعدها)، و«النظرية العامة للموجبات والعقود» (١ / ٥٣) لصبحي المحمصاني.

(٢) ذكر مثله ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (ص ٢٦٥) عند شرح «لا ضرر ولا ضرار»، ويمثل عليه بمن أراد أن يحفر بئراً في ملكه، ويضر بجدار جاره، قال صاحب «البهجة شرح =

فحق الجالب أو الدافع مقدَّم، وهو ممنوع من قصد الإضرار، ولا يقال: إن هٰذا تكليف بما لا يطاق؛ فإنه إنما كلف بنفي قصد الإضرار، وهو داخل تحت الكسب، لا بنفي الإضرار بعينه.

وأما الثالث؛ فلا يخلو أن يلزم من منعه الإضرار به بحيث لا ينجبر[1] أوْ لا؛ فإن لزم قدِّم حقه على الإطلاق، على تنازع يضعف مُدرَكه من مسألة التُّرس التي فرضها الأصوليون فيما إذا تترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل[2] أهل الإسلام، وإن أمكن[3] انجبار الإضرار ورفعه جملة؛ فاعتبار الضرر العام أولى؛ فيمنع الجالب أو الدافع مما همَّ به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة[4]، بدليل النهي عن تلقي السلع، وعن بيع

= التحفة» (٢ / ٣٣٦): «وأما إن وجد عنه مندوحة ولم يتضرر بترك حفره؛ فلا يُمكَّن من حفره لتمحض قصد إضراره بجاره».

(١) كفقد الحياة أو عضو من أعضائه وما ماثل ذٰلك. (د).

(٢) وقد يقال: إن الفرض أنه يلحقه ضرر لا ينجبر إذا منع من استعمال حقه، وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر؛ فالضرر إما أن يلحقه وحده، وإما أن يلحق كثيراً من الناس؛ كبيع الحاضر للبادي، أما مسألة الترس؛ فيقول: إنه يلزم من الأخذ بحقه وعدم قتله استئصال أهل الإسلام، يعني هو وغيره من سائر المسلمين أو جميع الجيش على الأقل؛ فالضرر لاحق به على كل حال، فلذٰلك قصر الضرر على الترس واستبقى سائر المسلمين أو سائر الجيش؛ فالفرق بين المسألتين واضح على هٰذا التصوير، أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الإسلامي في هٰذه الجهة مثلاً؛ فإنه يتناسب مع الفرض. (د). قلت: في (ط): «إن لم يقتل استؤصل».

(٣) بأن يكون في أمور مالية مثلاً. (د).

(٤) ولو لحق الفرد من جراء ذٰلك ضرر؛ لأنه ينجبر بالتعويض، ولأن في رعاية المصلحة العامة وتقديمها رعاية للمصلحة الخاصة ضمناً، كما أشار إلى ذٰلك الحديث: «نجوا جميعاً».

وانظر: «قواعد الأحكام» (٢ / ١٦٢) للعز بن عبدالسلام، و«المستصفى» (١ / ٣٠٣)، و«الأشباه والنظائر» (١ / ١٢٢ ـ مع شرحه)، و«الاعتصام» (٢ / ١٢١ ـ ١٢٢) للمصنف، و«الطرق الحكمية» (ص ٢٨٩).

الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصُنَّاع[1] مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله ﷺ من غيره مما رضي أهله وما لا، وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوصَ مضرة[2].

وأما الرابع؛ فإن الموضع في الجملة يحتمل نظرين: نظرٌ من جهة إثبات الحظوظ، ونظرٌ من جهة إسقاطها، فإن اعتبرنا الحظوظ؛ فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وإن استضر غيره بذلك؛ لأن جلب المنفعة أو دفع المضرة مطلوب للشارع مقصود، ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل، وأبيح الدرهم بالدرهم إلى أجل للحاجة الماسة للمقرض، والتوسعةِ على العباد، والرُّطبُ باليابس في العريَّة، للحاجة الماسة في طريق المواساة، إلى أشياء من ذلك كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع إليها، وإذا ثبت هذا؛ فما سبق إليه الإنسان من ذلك قد ثبت حقه فيه شرعاً، بحوزه له دون غيره، وسبقُه إليه لا مخالفة فيه للشارع؛ فصح، وبذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعاً إلا مع إسقاط السابق لحقه، وذلك لا يلزمه، بل قد

---

(1) لو لم يقع تضمينهم لادّعى بعضهم التلف، فضاعت حقوق الناس، وانظر النقولات عن السلف في: «مصنف عبدالرزاق» (٨ / ٢١٦ - ٢٢٣)، و«مسائل الكوسج».

(2) أي: مضرة لا تنجبر أما أصلها؛ فهو الفرض. (د).

قلت: ومثله منع التجار من احتكار ما يحتاج إليه الناس، ويؤمرون ببيعه بثمن المثل، وإلا بيع عليهم جبراً، والحجر على المفتي الماجن، والطبيب الجاهل، والمكاري المفلس أو المتعهد بتأجير المواصلات وغيرها، ومنع الأفراد من إقامة فرن للخبز في سوق البزازين، على ما ذكر ابن نجيم ونحوه إقامة مصنع للإسمنت في وسط حي للسكان. انظر هذه الأمثلة وغيرها في: «إعلام الموقعين» (٣ / ١٣٨ - ١٣٩)، و«الطرق الحكمية» (٣٠٢ - ٣٠٧)، و«فتاوى ابن رشد» (١ / ٢٦٢ - ٢٦٥)، و«المعيار المعرب» (١ / ٢٤٣ - ٢٤٦)، و«غمز عيون البصائر» (١ / ١٢٢)، و«تبصرة الحكام» (٢ / ٣٤٧)، و«نظرية التعسُّف في استعمال الحق» (ص ٢٣٦ - ٢٣٧).

يتعين عليه حق نفسه في الضروريات؛ فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه؛ لأنه مِن حقـه على بينة، ومن حق غيره على ظن أو شك، وذٰلك في دفع الضرر واضح، وكذٰلك في جلب المصلحة إن كان عدمها يضر به.

وقد سئل الداودي[1]: «هل ترى لمن قدَر أن يتخلص من غُرم هٰذا الذي يسمى بالخراج إلى السلطان أن يفعل؟ قال: نعم، ولا يحل له إلا ذٰلك. قيل له: فإنْ وضعـه السلطان على أهـل بلدة وأخـذهم بمال معلوم يؤدّونه[2] على أموالهم؛ هل لمن قدَر علـى الخلاص من ذٰلك أن يفعل؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلد بتمام ما جعل عليهم. قال: ذٰلك له. قال: ويدل على ذٰلك قول مالـك رضي الله عنه في الساعي يأخذ من غنم أحد الخلطاء شاة وليس في جميعها[3] نصاب: إنه مظلمة دخلت على من أخذت منه، لا يرجع مَن أخذت منه على أصحابه بشيء. قال: ولست بآخذٍ[4] في هٰذا بما روى عن سحنون؛ لأن الظلم لا أسوة فيه، ولا يلزم أحداً أن يولج نفسه في ظلم مخافةَ أن يوضع الظلمُ على غيره، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ[5] عَلَى ٱلَّذِينَ يَظۡلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۚ﴾ [الشورى: ٤٢]». هٰذا ما قال[6].

---

(١) في «الأموال» للداودي (ص ١٥٣): «وقيل له ـ أي: لأحمد بن نصر وهو الداودي ـ»، وساق المذكور هنا بحرفه.

(٢) هٰكذا وقع في مطبوع «الأموال» و (ط): «يؤدّونه»، وفي باقي النسخ: «يردّونه».

(٣) أي: ليس في مجموع غنم الخلطاء شاة، بأن كان المجموع أقل من أربعين، وبذٰلك صح أنه مظلمة من باب الغصب. (د).

(٤) في الأصل و (ط): «آخذ».

(٥) فقد حصر السبيل والمؤاخذة في نفس الظالم، أما غيره؛ فلا سبيل عليه، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للمظلوم في حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حينئذ على غير الظالم. (د).

(٦) ونقله صاحب «المعيار المعرب» (٥ / ١٥٠، ١٥١ و٩ / ٥٦٥) أيضاً.

ورأيت في بعض المنقولات نحو هٰذا عن يحيى بن عمر أنه لا بأس أن يطرحه عن نفسه، مع العلم بأنه يطرحه على غيره، إذا كان المطروح جوراً بيناً.

وذكر عبدالغني في «المؤتلف والمختلف»[1] عن جماد[2] بن أبي أيوب؛ قال: قلت لحماد بن أبي سليمان: إني أتكلم فترفع عني النَّوْبَةُ، فإذا رفعت عني وضعت على غيري. فقال: إنما عليك أن تتكلم في نفسك، فإذا رفعت عنك؛ فلا تبالي على من وضعت.

ومن ذٰلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذٰلك، وإعطاء المال للمحاربين وللكفار في فداء الأسارى، ولمانعي[3] الحاجّ حتى يؤدوا خراجاً، كل ذٰلك انتفاعٌ أو دفع ضرر بتمكين من المعصية، ومن ذٰلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر، أو قتلُ الكافرِ المسلمَ، بل قال عليه الصلاة والسلام: «وَدِدتُ أني أقتلُ في سبيل اللهِ، ثم أحيا، ثم أقتل»[4] الحديث.

ولازم ذٰلك دخول قاتله النار، وقول أحد ابني آدم: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ﴾ [المائدة: ٢٩]، بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها[5] إضرار الغير، إلا أن ذٰلك كله إلغاء لجانب المفسدة؛ لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هٰذه الأحكام، ولأن جانب الجالب والدافع أولى[6]،

---

(١) (ص ٢١).

(٢) ضبطه عبدالغني بن سعيد بالجيم في أوّله، وكذا في نسخة (ط)، وفي النسخ المطبوعة بالحاء!!

(٣) في (ط): «ولمانع».

(٤) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الجهاد من الإيمان، ١ / ٩٢ / رقم ٣٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب فضل الجهاد والخروج في سبيل الله، ٣ / ١٤٩٥ - ١٤٩٦ / رقم ١٨٧٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) في الأصل: «عمليها».

(٦) انظر أمثلة أخرى غير المتقدمة مع تعليق عليها بنحو ما عند المصنف في «الفروق» (٢ =

وقد تقدم الكلام على هٰذا قبل.

فإن قيل: هٰذا يشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة أن «لا ضرر ولا ضرار»[1]، وما تقدم واقع فيه الضرر؛ فلا يكون مشروعاً بمقتضى هٰذا الأصل، ويؤيد ذٰلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر، إما بعوض وإما مجاناً، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهراً لمّا كان إمساكه مؤدياً[2] إلى إضرار المضطر، وكذٰلك إخراج الإمام الطعام من يد محتكره قهراً؛ لما صار منعه مؤدياً[2] لإضرار الغير، وما أشبه ذٰلك[3].

فالجواب أن هٰذا كله لا إشكال فيه، وذٰلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع، وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن.

وأيضاً؛ فقد تعارض[4] هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، [وإضرار من لا يد له ولا مِلْك، والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك][5]، ولا يخالف في هٰذا عند المزاحمة على الحقوق، والحاصل أن

= / ٣٣)، و«تنقيح الفصول» (ص ٢٠١)، و«الإمام مالك» (٤١٥) لأبي زهرة.

(١) مضى تخريجه (٢ / ٧٢).

(٢) في الأصل: «مؤيداً لأضرار. . . مؤيداً».

(٣) انظر في هٰذا: «الحسبة» (ص ١٤ ـ ٢٥) لابن تيمية، و«الطرق الحكمية» (٢٨٦ وما بعدها)، و«شرح النووي على صحيح مسلم» (٣ / ٨)، و«بداية المجتهد» (٢ / ١٣٨)، و«بدائع الصنائع» (٥ / ١٢٩)، و«الاختيار» (٣ / ١١٦)، و«المنتقى» (٥ / ١٧) للباجي، و«الاعتصام» (٢ / ١٢٠) للمصنف.

(٤) في الأصل: «تعرض».

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الإضرار، وكيف[1] ومِن شأن الشارع أن ينهى عنه؟ ألا ترى أنه إذا قصد الجالب أو الدافع الإضرار أثم، وإن كان محتاجاً إلى ما فعل؛ فهٰذا يدلك على أن الشارع لم يقصد الإضرار، بل عن الإضرار نهَى، وهو الإضرار بصاحب اليد والملك.

وأما مسألة المضطر؛ فهي شاهد لنا؛ لأن المكره على الطعام ليس محتاجاً إليه بعينه حاجة يضر به عدمها، وإلا؛ فلو فرضته كذٰلك؛ لم يصح إكراهه، وهو عين مسألة النزاع، وإنما يكره على البذل من لا يستضر به فافهمه، وأما المحتكر؛ فإنه خاطىء باحتكاره، مرتكب للنهي، مضر بالناس؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لا يستضر هو به.

وأيضاً؛ فهو من القسم الثالث الذي يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة، هٰذا كله مع اعتبار الحظوظ.

وإن لم نعتبرها؛ فيتصور هنا وجهان:

أحدهما: إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة على سواء، وهو محمود جدّاً، وقد فعل ذٰلك في زمان رسول الله ﷺ، وقال عليه الصلاة والسلام: «إن الأشعريِّين إذا أرمَلوا في الغزو أو قلَّ طعامُ عيالهم بالمدينة؛ جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناءٍ واحد؛ فهم مني وأنا منهم»[2]، وذٰلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه، وكأنه [هو][3] أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه، أو غير ذٰلك ممن طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوباً،

---

(١) في الأصل: «فكيف».

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٣٢٤)، وهو في «الصحيحين».

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل فقط، وسقط من النسخ المطبوعها كلها و(ط).

وأنه[1] قائم في خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد؛ فهو على ذٰلك واحد منهم، فإذا صار كذٰلك؛ لم يقدر على الاحتجان[2] لنفسه دون غيره ممن هو مثله، بل ممن أمر بالقيام عليه، كما أن الأب الشفيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده؛ فعلى هٰذا الترتيب كان الأشعريون رضي الله عنهم؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «فهُم مني وأنا منهم»؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان في هٰذا المعنى الإمام الأعظم، وفي الشفقة الأب الأكبر؛ إذ كان لا يستبد بشيء دون أمته.

وفي مسلم عن أبي سعيد؛ [قال]: بينما نحن في سفرٍ مع رسول الله ﷺ؛ إذ جاء رجل على راحلةٍ له ـ قال ـ؛ فجعل يصرف بصره يميناً وشمالاً. فقال رسول الله ﷺ: «مَن كان معه فضلُ ظهْرٍ؛ فَلْيَعُدْ به على من لا ظهرَ له، ومن كان معه فضلُ مِن زادٍ؛ فليَعُدْ به على من لا زاد له». قال: فذكر من أصناف المال ما ذكر؛ حتى رأينا أنه لا حقَّ لأحد منا في فضل[3].

---

(١) في الأصل: «وكأنه».

(٢) الاحتجان: الإصلاح والجمع وضمّ ما انتشر، والحُجْنة: ما أختزنت من شيء واختصصت به نفسك، قال الأزهري: «ومن ذٰلك يقال للرجل إذا اختصَّ بشيء لنفسه: قد احْتجنه لنفسه دون أصحابه». انظر: «اللسان» (مادة ح ج ن، ٣ / ١٠٨، ١٠٩).

(٣) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب اللقطة، باب استحباب المواساة بفضول المال، ٣ / ١٣٥٤ / رقم ١٧٢٨)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الزكاة، باب في حقوق المال، ٢ / ١٢٥ ـ ١٢٦ / رقم ١٦٦٣)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ١٨٢)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٢٦٨٥) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وفي هٰذا الحديث دليل على أنّ لولي الأمر أن يجعل التبرع واجباً عند الحاجة، ومثله النهي عن ادخار لحوم الأضاحي والنهي عن كراء الأرض؛ وانظر تفصيلاً مستطاباً في «القواعد النورانية» (١٧٦ ـ ١٧٧) لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

وما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وفي (ط): «حتى رُئينا أنه...».

وفي الحديث أيضاً: «إن في المال حقّاً سوى الزكاة»[1]، ومشروعية الزكاة والإقـراض والعرية والمنحة وغير ذلك مؤكد لهذا المعنى، وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق، وهو لا يقتضي استبداداً[2]، وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل، ولا يكون موقعاً على نفسه

---

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزكاة، باب ما جاء أنَّ في المال حقّاً سوى الزكاة، ٣ / ٤٨ ـ ٤٩ / رقم ٦٥٩، ٦٦٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٨٥)، والدارقطني في «السنن» (٢ / ١٢٥)، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٣٢٨) عن فاطمة بنت قيس.

وإسناده ضعيف، فيه أبو حمزة ميمون الأعور، وهو ضعيف.

قال الترمذي عقبه: «هذا حديث إسنادهُ ليس بذاك، وأبو حمزة ميمون الأعور يُضعَّف، وروى بيان وإسماعيل بن سالم عن الشعبي هذا الحديث قوله، وهذا أصحُّ».

وقال الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» (١ / ١٠٧): «وبالجملة؛ فالحديث كيفما كان ضعيف بأبي حمزة ميمون الأعور، ضعفه الترمذي، وقال البيهقي: لا يثبت إسناده، تفرد به أبو حمزة الأعور، وهو ضعيف، ومن تابعه أضعف منه»، وعزاه لأبي يعلى في «مسنده».

قلت: أخرجه ابن زنجويه في «الأموال» (٢ / ٧٨٩ / رقم ١٣٦٥)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ١٥٦، ١٩١)، وأبو عبيد في «الأموال» (٤٤٥) عن ابن عمر قوله: «في مالك حق سوى الزكاة»، وإسناده صحيح.

وأثر الشعبي أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ١٩١)، وابن زنجويه في «الأموال» (٢ / ٧٩٢ / رقم ١٣٧٠)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (٤ / ٢١٢) عنه بإسنادٍ حسن.

(٢) فالمصنف ينفي صراحة أن يكون الحق سلطة مطلقة أو استبداداً مطلقاً بمنافعه وثمراته، وبذلك ينتفي معنى الفردية المطلقة في الحق، ويثبت بما لا يدع مجالاً للشك المعنى الاجتماعي في أقوى صوره من التسوية والمشاركة، لا على سبيل الجواز أو الندب، بل وعلى سبيل الوجوب أيضاً إذا اقتضى الأمر في ظروف الضرورة والحاجة، وفيما ورد عن الرسول عليه الصلاة والسلام ما يصور أنه أسوة في ذلك؛ لأن في درء المفسدة عن الجماعة وجلب المصلحة لهم هو الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة، بل هو المسوغ الأكبر لإلقاء مقاليد السلطة العامة بيد ولي الأمر. انظر: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» (ص ١٥٩).

ضرراً ناجزاً، وإنما هو متوقع أو قليل يحتمله في دفع بعض الضرر عن غيره، **وهو نظر مَن يعدُّ المسلمين كلهم شيئاً واحداً على مقتضى قوله عليه الصلاة** والسلام: «المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيانِ المرصوصِ يشُدُّ بعضهُ بعضاً»[1].

وقوله: «المؤمنون كالجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو؛ تداعى له سائر الجسد بالسَّهر والحُمَّى»[2].

وقوله: «المؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، ١ / ٥٦٥ / رقم ٤٨١، وكتاب المظالم، باب نصر المظلوم، ٥ / ٩٩ / رقم ٢٤٤٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، ٤ / ١٩٩٩ / رقم ٢٥٨٥) عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

وكتب (خ) هنا ما نصه: «بالاتحاد والتناصر البالغ إلى هٰذا الحد ارتفعت أعلام الإسلام من أقاصي الشرق إلى منتهى الغرب، وما تقلص ظل عز المسلمين وسيادتهم إلا حين دب التخاذل في جامعتهم؛ حتى أصبحنا نرى فريقاً منهم يدخلون في حساب المسلمين بزيهم وأسمائهم؛ إلا أن قلوبهم هواء كأنها بين أصبعين من أصابع العدو يقلبها كيف يشاء؛ فكانوا كالسهام الصائبة يرمي بهم في نحور أقوامهم وهم لا يشعرون بأنهم يهدمون صروح مجدهم ويلقون بأنفسهم وأبنائهم من بعدهم في عذاب الهون ومعرّة الاستعباد». وسقط من (ط): «المرصوص».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ١٠ / ٤٣٨ / رقم ٦٠١١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، ٤ / ٢٠٠٠ / رقم ٢٥٨٦) عن النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يُحبَّ لأخيه ما يحب لنفسه، ١ / ٥٦ - ٥٧ / رقم ١٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير، ١ / ٦٧ - ٦٨ / رقم ٤٥) عن أنس رضي الله عنه بلفظ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب...»، وفي رواية مسلم: «لأخيه أو قال: لجاره»، وفي بعض الروايات الصحيحة: «من الخير ما يحب لنفسه»، واللفظ الذي أورده المصنف هو لفظ الغزّالي في «الإحياء» (٢ / ٢٠٧)، وبضاعته في الحديث مزجاة، كما كان يقول =

وسائر ما في المعنى من الأحاديث، إذ لا يكون شدّ المؤمن للمؤمن على التمام إلا بهٰذا المعنى وأسبابه، وكذٰلك لا يكونون كالجسد الواحد إلا إذا كان النفع وارداً عليهم على السواء، كل أحد بما يليق به؛ كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قِسْمَةِ عدْل لا يزيد ولا ينقص، فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج إليه أو أقل؛ لخرج[1] عن اعتداله، وأصل هٰذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض، وما أمروا به من اجتماع الكلمة، والأخوة وترك الفرقة، وهو كثير؛ إذ لا يستقيم ذٰلك إلا بهٰذه الأشياء وأشباهها مما يرجع إليها.

والوجه الثاني: الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ، وذٰلك أن يترك حظه لحظ غيره، اعتماداً على صحة اليقين، وإصابةً لعين التوكل، وتحملاً للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله، وهو من محامد الأخلاق، وزكيات الأعمال، وهو ثابت من فعل رسول الله ﷺ، ومن خُلقه المرْضِيّ، وقد كان عليه الصلاة والسلام «أجودَ الناس بالخير، وأجودَ ما كان في شهر رمضان، وكان إذا لقيه جبريل أجودَ بالخير من الريح المُرسلة»[2].

وقالت له خديجة: «إنك تَحمل الكَلَّ، وتُكسب المعدومَ، وتُعين على

= هو عن نفسه، رحمه الله تعالى، ولذا قال ابن السبكي في «طبقاته» (٦ / ٣١٧) عن الحديث بلفظ المصنف: «لم أجد له إسناداً».

(١) في الأصل: «فخرج».

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب أجود ما كان النبي ﷺ يكون في رمضان، ٤ / ١١٦ / رقم ١٩٠٢) عن ابن عباس؛ قال: «كان النبي ﷺ أجودَ الناس بالخير، وكان أجودَ ما يكون في رمضان، حين يلقاه جبريل وكان جبريل عليه السلام يلقاه كل ليلةٍ في رمضان حتى ينسلخ، يعرِضُ عليه النبيُّ ﷺ القرآن، فإذا لقيه جبريل عليه السلام كان أجودَ بالخير من الرّيح المرسلة». وفي (ط): «خُلقه الرَّضيِّ، فقد كان. . .».

نوائِبِ الحقّ»[1]، وحمل إليه تسعون ألف درهم؛ فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها، فما ردَّ سائلاً حتى فرغ منه وجاءه رجل فسأله؛ فقال: «ما عندي شيءٌ، ولٰكن ابتعْ عليَّ، فإذا جاءنا شيء؛ قضيناه». فقال له عمر: ما كلَّفك الله ما لا تقدر عليه. فكره النبي ﷺ ذٰلك؛ فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله! أنفِق ولا تخف من ذي العرش إقلالاً. فتبسم النبي ﷺ [وعُرف البِشرُ في وجهه وقال: «بهٰذا أُمِرْتُ»[2]. ذكره الترمذي. وقال أنس: كان النبي ﷺ] لا يدَّخر شيئاً لغد[3]. وهٰذا كثير.

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب بدء الوحي، باب منه، ١ / ٢٢ / رقم ٢٢، وكتاب التفسير، باب تفسير سورة ﴿اقرأ باسم ربك﴾، ٨ / ٧١٥ / رقم ٤٩٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بدء الوحي / رقم ١٦٠)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٢٣٣) وغيرهم.

(٢) أخرجه الترمذي في «الشمائل» (رقم ٣٣٨) ـ والشاشي في «مسنده»، ومن طريقه الضياء في «المختارة» (١ / ١٨٠ / رقم ٨٨) ـ، والبغوي في «الشمائل» (رقم ٣٦٧)، وابن أبي الدنيا في «مكارم الأخلاق» (ص ٩٦ ـ ٩٧) بسندٍ ضعيف، فيه موسى بن أبي علقمة المديني، وهو مجهول، كما قال ابن حجر في «التقريب».

وأخرجه أبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (رقم ١٠١)، وفيه عبدالله بن شبيب، وهو واه، ويحيى بن محمد بن حكيم لم أظفر به.

وأخرجه البزار في «البحر الزخار» (١ / ٣٩٦ / رقم ٢٧٣) وفي إسناده إسحاق بن إبراهيم الحُنيني، ضعيف، وفي طرقها كلها هشام بن سعد، صدوق له أوهام.

والحديث ضعيف، وضعَّفه شيخنا الألباني في «مختصر الشمائل» (رقم ٣٠٥).

(٣) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب معيشة النبي ﷺ وأهله، ٤ / ٥٨٠ / رقم ٢٣٦٢) ـ وقال: «هٰذا حديث غريب» ـ، و«الشمائل» (رقم ٣٠٤)، وابن حبان في «الصحيح» (١٤ / ٢٧٠، ٢٩١ / رقم ٦٣٥٦، ٦٣٧٨ ـ الإحسان)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٥٧٢)، والبغوي في «الشمائل» (رقم ٣٦١)، و«شرح السنة» (١٣ / ٢٥٣ / رقم ٣٦٩٠)، والخطيب في «تاريخه» (٧ / ٩٨) عن أنس بإسنادٍ حسن على شرط مسلم. =

وهكـذا كان الصحـابـة، وقـد علمت ما جاء في تفسير قولـه تعـالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسـان: ٨]، ومـا جـاء في «الصحيح»(١) في قوله: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩]، وما روى عن عائشة(٢)، وهو مذكور في باب الأسباب من كتاب الأحكام، عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحظوظ.

وهو ضربان:

«إيثـار بالْمِلْكِ»(٣) من المـال، وبالزوجة بفراقها لتحل للمؤثَر، كما في حديث المؤاخاة المذكور في «الصحيح»(٤).

= وقال ابن كثير في «الشمائل» (ص ٩٨ ـ ٩٩): «المراد أنه كان لا يدّخر شيئاً لغدٍ مما يسرع إليه الفساد كالأطعمة ونحوها».

قلت: لأنه ثبت في «الصحيحين» أن النبي ﷺ كان يدّخر لأهله قوت سنتهم.

وما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب **﴿ويؤثرون على أنفسهم﴾**، ١٨ / ٦٣١ / رقم ٤٨٨٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب إكرام الضيف وفضل إيثاره، ٣ / ١٦٢٤ / رقم ٢٠٥٤) عن أبي هريرة؛ قال: أتى رجل رسول الله ﷺ؛ فقال: يا رسولَ الله! أصابني الجهدُ. فأرسل إلى نسائه فلم يجد عندهنَّ شيئاً. فقال رسول الله ﷺ: «ألا رجل يضيفه الليلة يرحمه الله؟». فقام رجلٌ من الأنصار، فقال: أنا يا رسول الله. فذهب إلى أهله؛ فقال لامرأته: ضيفُ رسول الله ﷺ لا تدَّخريه شيئاً. فقالت: والله ما عندي إلا قوتُ الصِّبية. قال: فإذا أراد الصِّبية العشاءَ فنوِّميهم، وتعالَيْ فأطفئي السِّراج ونَطْوي بطوننا الليلة. ففعلت، ثم غدا الرجلُ على رسول الله ﷺ؛ فقال: «لقد عجب الله عز وجل أو ضحك من فلانٍ وفلانة، فأنزل الله عز وجل: **﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾**». لفظ البخاري.

(٢) كما تقدم (٢ / ٣٢٣) وتخريجه هناك.

(٣) في الأصل: «المكلف».

(٤) تقدم (٢ / ٣٢٥).

وإيثار بالنفس؛ كما في «الصحيح» أن أبا طلحة ترّس على النبي ﷺ يوم أحد، وكان النبي ﷺ يتطلع ليرَى القوم؛ فيقول له أبو طلحة: لا تُشْرِف يا رسولَ اللهِ يصيبك سهمٌ من سهام القوم، نحري دون نحرك[1]، ووقى بيده رسولَ الله ﷺ فشُلَّتْ.

وهو معلوم من فعله عليه الصلاة والسلام؛ إذ كان في غزوه أقرب الناس إلى العدوّ، ولقد فزع أهل المدينة ليلة فانطلق ناسٌ قِبَل الصوت، فتلقاهم رسول [الله ﷺ راجعاً، قد سبقهم إلى الصوت، وقد] استبرأ الخبرَ على فرس لأبي طلحة عُري والسيف في عنقه وهو يقول: «لن تراعُوا»[2]، وهٰذا فعلُ مَن آثر بنفسه، وحديث عليّ بن أبي طالب في مبيته على فراش رسول الله ﷺ إذ عزم الكفار على قتله مشهور[3].

---

(١) مضى تخريجه (٢/ ١٧٤) دون «ووقى بيده رسول الله فشلَّتْ»، وهٰذه الزيادة ثابتة عن طلحة بن عبيدالله، وليس عن أبي طلحة كما قال المصنف، أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر طلحة بن عُبيد الله (٧ / ٨٢ / رقم ٣٧٢٤) بسنده إلى قيس بن أبي حازم؛ قال: «رأيتُ يدَ طلحة التي وقى بها النبي ﷺ قد شُلَّت».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجهاد، باب الشجاعة في الحرب والجُبن، ٦ / ٣٥ / رقم ٢٨٢٠، وباب ركوب الفرس العُري، ٦ / ٧٠ / رقم ٢٨٦٦، وباب الفرس القَطوف، ٦ / ٧٠ / رقم ٢٨٦٧، وباب الحمائل وتعليق السيف بالعُنُق، ٦ / ٩٥ / رقم ٢٩٠٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب في شجاعة النبي عليه السلام وتقدّمه للحرب، ٤ / ١٨٠٢ - ١٠٨٣ / رقم ٢٣٠٧) عن أنس رضي الله عنه.

(٣) أخرج ذٰلك أحمد في «مسنده» (١ / ٣٤٨ و٢ / ٢٧٩ - الفتح الرباني)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٤)، وابن جرير في «التاريخ» (٢ / ٣٧٢، ٣٧٣)، وأبو نعيم في «الدلائل» (ص ٦٤)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٥ / ٣٨٩)، والطبراني كما في «المجمع» (٦ / ٥٢ - ٥٣)، والبزار في «المسند» (٢ / ٢٩٩ - ٣٠٠ / رقم ١٧٤١ - زوائده)، وعبد بن حميد وابن المنذر وابن مردويه؛ كما في «فتح القدير» (٢ / ٣٠٤)، والبيهقي في «الدلائل» (٢ / ٤٧٣) بأسانيد وألفاظ =

وفي المثل السائر[1]:

...   .   والجود بالنَّفْسِ أقصى غاية الجود

ومن الصوفية من يُعرِّف المحبة بأنها الإيثار، ويدل على ذلك قول امرأة العزيز في يوسف عليه السلام: ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١]؛ فآثَرَتْه بالبراءة على نفسها.

قال النووي: «أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحظوظ النفس[2]، بخلاف القربات؛ فإن الحق فيها لله».

وهذا مع ما قبله[3] على مراتب، والناس في ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين التام، وقد ورد أن النبي ﷺ قبل من أبي بكر جميع ماله[4]، ومن عمر النصف[5]، وردَّ أبا لبابة[6] وكعب

= مختلفة فيها نحو المذكور عند المصنف مما يشهد أن للقسم المذكور أصلاً، والله أعلم.

وقد حسن بعض طرقه ابن حجر في «الفتح» (٧ / ٢٣٦)، وابن كثير في «السيرة» (٢ / ٢٣٩)، وفيه نسيج العنكبوت على الغار، وما ذكر عند المصنف فيه له شواهد، والله الموفق.

(١) هو عجز بيت لمسلم بن الوليد في «ديوانه» (١٦٤) وأوله:

يجودُ بالنَّفس إذا ضنَّ الجوادُ بها   ...   .

وانظر: «ديوان المعاني» (١ / ١٠٣ - ١٠٤)، و«الأمثال» (١ / ٩٥) كلاهما للعسكري، و«الفروسية» (ص ٤٩٩ - بتحقيقي) لابن القيم.

(٢) عبارته في «شرح صحيح مسلم» (١٤ / ١٢): «... وحظوظ النفوس، أما القُرُبات؛ فالأفضل أن لا يؤثر بها لأنّ الحق فيها لله تعالى».

(٣) وهو الإيثار بالمال.

(٤ و٥) أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب الزكاة، باب الرخصة في جواز التصرف بجميع المال، ٢ / ١٢٩ / رقم ١٦٧٨)، والترمذي في «جامعه» (أبواب الزكاة، باب في مناقب أبي بكر، ٤ / ٦١٤ - ٦١٥ / رقم ٣٦٧٥) - وقال: «هذا حديث حسن صحيح» -، والبزار في «البحر الزخار» =

ابن مالك إلى الثلث[1]، قال ابن العربي: «لقصورهما عن درجتي أبي بكر وعمر». هٰذا ما قال.

وتحصل أن الإيثار هنا مبني على إسقاط الحظوظ العاجلة، فتحمّلُ المضرة اللاحقة بسبب ذٰلك لا عتب فيه إذا لم يخل بمقصد شرعي، فإن أخل بمقصد شرعي؛ فلا يُعَدُّ ذٰلك إسقاطاً للحظ، ولا هو محمود شرعاً، أما أنه ليس

= (١ / ٣٩٤ / رقم ٢٧٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٩١) بإسنادٍ صحيح عن عمر؛ قال: أمرنا رسول الله ﷺ يوماً أن نتصدَّق، فوافق ذٰلك مالاً عندي؛ فقلتُ: اليوم أسبق أبا بكر، إنْ سبقتُه يوماً فجئتُ بنصف مالي. فقال رسول الله ﷺ: «ما أبقيتَ لأهلك؟». قلت: مثله. قال: وأتى أبو بكر رضي الله عنه بكل ما عنده؛ فقال له رسول الله ﷺ: «ما أبقيتَ لأهلك؟». قال: أبقيتُ لهم الله ورسوله. قلتُ: لا أسابقك إلى شيء أبداً.

وأخرجه عبدالله بن أحمد في «زوائده على فضائل الصحابة» (رقم ٥٢٧) من طريق آخر ضعيف.

(٦) حديث أبي لبابة بن عبدالمنذر حين تاب الله عليه أراد أن يتصدَّق بجميع ماله؛ فقال رسول الله ﷺ: «يُجزيك من ذٰلك الثُّلث»، أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٤٨١)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأيمان والنذور، باب فيمن نذر أن يتصدَّق بماله، ٣ / ٦١٣ / رقم ٣٣٢٠)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٥٢ ـ ٤٥٣)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٩١)، وهو صحيح.

(١) ورد ذٰلك في قصة توبة كعب بن مالك؛ فإنه قال: «قلتُ: يا رسول الله! إنَّ من توبتي أن أنخلع من مالي صدقة إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله ﷺ: «أمسِك عليك بعض مالك؛ فهو خير لك». قلتُ: فإني أمسك سهمي الذي بخيبر».

أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، ٨ / ١١٣ ـ ١١٦ / رقم ٤٤١٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، ٤ / ٢١٢٠ / رقم ٢٧٦٩).

فالثابت قوله ﷺ: «أمسك عليك بعض مالك» من غير تحديدٍ بالثلث، وقول كعب: «أمسك سهمي الذي بخيبر» لا نعلم هل هو بقدر ثلث ماله أو أكثر من ذٰلك أو أقل، قاله ابن العربي في «أحكامه» (٢ / ١٠١٠).

بمحمود شرعاً؛ فلأن إسقاط الحظوظ إما لمجرد أمر الآمر، وإما لأمر آخر، أو لغير شيء؛ فكونه لغير شيء عبث لا يقع من العقلاء، وكونه لأمر الآمر يضاد كونه مخلاً بمقصد شرعي؛ لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الآمر، وإذا لم يكن كذلك؛ فهو مخالف له، ومخالفة أمر الآمر ضد الموافقة له؛ فثبت أنه لأمر ثالث، وهو الحظ، وقد مر بيان الحصر فيما تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ، هذا تمام الكلام في القسم الرابع، ومنه يعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ.

وأما القسم الخامس، وهو أن لا يلحق الجالب أو الدافع ضرر، ولكن أداؤه إلى المفسدة قطعي عادة؛ فله نظران:

نظر من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً، من غير قصد إضرار بأحد؛ فهذا من هذه الجهة جائز لا محظور فيه.

ونظر من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه؛ فإنه من هذا الوجه مظنة لقصد الإضرار؛ لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلق بفعله مقصد ضروري ولا حاجي ولا تكميلي؛ فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع، وإما فاعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرة، مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مضرة، وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر.

وعلى كلا التقديرين؛ فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع[1] العلم بالمضرة لا بد فيه [من أحد أمرين: إما تقصير[2] في][3] النظر المأمور به وذلك

---

(١) في (ط): «ومع».

(٢) وذلك في تقدير أنه فاعل لمأمور به، وقوله: «وإما قصد إلى نفس الإضرار»، وذلك يكون في التقديرين محتملاً؛ إلا أنه يقال: إن قصد الإضرار في التقديرين خلاف فرض القسم =

ممنوع، وإما قصد إلى نفس الإضرار وهو ممنوع أيضاً؛ فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذٰلك الفعل، لٰكن إذا فعله فيعد متعدياً بفعله، ويضمن ضمان المتعدي على الجملة، وينظر في الضمان بحسب[1] النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة، ولا يعد قاصداً له ألبتة، إذا لم يتحقق قصده للتعدي، وعلى هٰذه القاعدة تجري مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، وما لحق بها من المسائل التي هي في أصلها مأذون فيها ويلزم عنها إضرار الغير، ولأجل هٰذا[2] تكون العبادة عند الجمهور صحيحة مجزئة[3]، والعمل الأصلي

= الخامس، كما صرح به قوله: «فله نظران، نظر. . . إلخ»، وكما هو أصل المقسم في أول المسألة حيث قال: «والثاني ألا يقصد إضراراً. . . إلخ»، وقد يجاب بأن قوله: «وأما قصد»؛ أي: مظنة قصد؛ فعومل بهٰذه المظنة، وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرح به في قوله: «فإنه من هٰذا الوجه مظنة لقصد. . . إلخ»؛ إلا أنه يبقى الكلام في قوله: «ولا يعد قاصداً له ألبتة» الذي معناه أنه لا يعامل حتى بمظنة القصد، ولعله زيد أنه يعامل معاملة المخطىء في التضمين للمتلف وفي الدية؛ فعليك باستيفاء المبحث. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(١) في (خ): «نحسب».

(٢) أي: لوجود النظرين السالفين، وأن أحدهما جائز لا محظور فيه، ويمكن انفكاكه عن الآخر. (د).

(٣) نقل بعضهم هنا عن القرافي دعواه أن صحة العبادة وإجزاءها لا تستلزم الثواب عليها وقبولها عند المحققين، وقال: إن الفقهاء قديماً وحديثاً على خلاف هٰذه الدعوى. اهـ. ولا يخفى عليك أن هٰذا الموضع ليس محل تحقيق هٰذا البحث، وإنما محله المسألة الأولى في الصحة والبطلان؛ فليراجع، على أنه تقدم للشاطبي هناك أنه تطلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب، والبطلان بمعنى عدم رجائه، كما إذا دخل الصلاة رياء أو نحوه؛ فمع كونها لا تقضى لا ثواب عليها كما صرحوا به في الفروع. (د). قلت: مراده (خ) حيث قال:

«ادعى القرافي في الفرق الخامس والستين أن القبول غير الإجزاء والصحة؛ فالمجزي عنده ما اجتمعت شروطه وأركانه وانتفت موانعه، ولا يقتضي سوى براءة الذمة، أما الثواب =

صحيحاً، ويكون عاصياً بالطرف الآخر، وضامناً إن كان ثَمَّ ضمان، ولا تضاد في الأحكام لتعدد جهاتها، ومن قال هنالك بالفساد يقول به هنا، وله في النظر الفقهي مجال رحب يرجع ضابطه إلى هٰذا المعنى[1]، هٰذا من جهة إثبات الحظوظ، ومعلوم أن أصحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هٰذا شأنه ألبتة.

وأما السادس، وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً؛ فهو على أصله من الإذن، لأن المصلحة إذا كانت غالبة؛ فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة إجراء للشرعيات مُجرى العاديات في الوجود، ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة ـ مع معرفته بندور المضرة عن ذٰلك ـ تقصيراً في النظر، ولا قصداً إلى وقوع الضرر؛ فالعمل إذاً باق على أصل المشروعية.

والدليل على ذٰلك أن ضوابط المشروعات هٰكذا وجدناها؛ كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط، وإباحة القصر في المسافة المحدودة، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترفِّه، ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة[2]، وكذٰلك إعمال خبر الواحد[3]

= عليه الذي هو معنى القبول؛ فعزا إلى المحققين عدم لزومه، وقد تصدى الفقهاء قديماً وحديثاً لإبطال هٰذه الدعوى، وقرروا أن العبادة الواقعة على الوجه المشروع من استيفاء الشروط والأركان تكون صحيحة مجزئة، ويترتب على ذٰلك قبولها واستحقاق الثواب عليها».

(١) الذي هو النظر الثاني، وهو علمه بالضرر ومظنة أن يقصده، وهو من هٰذا الوجه ممنوع، والفعل مخالف مناقض لقصد الشارع وما ناقض الشريعة باطل. (د).

(٢) أي: فلما كان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الخارجة عن العادة في هٰذه الصنعة كما تقدم في بيان المشقة المعتادة وغير المعتادة؛ لم يعتبر هٰذا النادر. (د).

(٣) أي: في الجزئيات، كما قيد به في الأقيسة؛ كالعمل برواية فلان وهي تحتمل الخطأ =

والأقيسة الجزئية في التكاليف، مع إمكان إخلافها والخطأ فيها من وجوه، لٰكن ذٰلك نادر؛ فلم يعتبر، واعتبرت المصلحة الغالبة، وهٰذا مقرر في موضعه من هٰذا الكتاب.

وأما السابع، وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنيّاً؛ فيحتمل الخلاف، أما أن الأصل الإباحة والإذن؛ فظاهر، كما تقدم في السادس، وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظنّاً؛ فهل يجري الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين[1]، أم لا لجواز تخلفهما؟ وإن كان التخلف نادراً، ولٰكن اعتبار الظن هو الأرجح لأمور:

أحدها: أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم؛ فالظاهر جريانه هنا.

والثاني: أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل[2] في هٰذا القسم؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ

= والكذب. . . إلخ، وكقياس النباش على السارق مثلاً، وهو قياس جزئي عمل به مع احتماله الخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث الاعتراضات على الأقيسة التي تتجاوز خمسة وعشرين، وقيد الجزئيات ضروري فيهما؛ لأن التعبد بأصل القياس، وكذا برواية الآحاد من الأصول القطعية في الدين، كما سبق له إشارة إلى ذٰلك. (د).

(١) أي: في الوجه الخامس، وهما التقصير في النظر إلى المأمور به، وقصد نفس الإضرار، وقوله: «لجواز تخلفهما» إبداء فرق بينه وبين الخامس الذي قيل فيه: إن أداءه للمفسدة قطعي عادة. (د).

(٢) ظاهره أنه نوع منه؛ فلا يتم به الاستدلال عليه بتمامه، ولٰكن بالتأمل يرى أن هٰذا القسم كله ذريعة إلى ما يظن جلبه مفسدة، ولعل غرضه أن ما نص عليه بالفعل من جزئياته في الآيات والأحاديث داخل فيه؛ فتكون بقية جزئياته محمولة عليه قياساً؛ فيتم الدليل، ويظهر قوله (داخل في هٰذا القسم). (د).

عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]؛ فإنهم قالوا: لتكُفَّنَّ عن سب آلهتنا، أو لنسُبَّنَّ إلٰهك. فنزلت[١].

وفي الصحيح: «إن من أكبر الكبائر شتمَ الرجل والديه». قالوا: يا رسول الله! وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: «نعم، يسب أبا الرجل فيسبُّ أباه، ويسب أمه فيسب أمه»[٢].

وكان عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المنافقين؛ لأنه ذريعة إلى قول الكفار: إن محمداً يقتل أصحابه[٣].

ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي ﷺ: ﴿رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] مع قصدهم الحسن، لاتخاذ اليهود لها ذريعة إلى شتمه عليه الصلاة والسلام، وذٰلك كثير كله مبني على حكم أصله[٤]، وقد ألبس حكم ما هو ذريعة إليه.

والثالث: أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه، والحاصل من هٰذا القسم أن الظن بالمفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد إليه؛

---

(١) أخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (٢ / ٢١٥) عن معمر عن قتادة بنحوه، وإسناده ضعيف؛ لأنه مرسل.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب لا يسبّ الرجل والديه، ١٠ / ٤٠٣ / رقم ٥٩٧٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، ١ / ٩٢ / رقم ٩٠)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البر والصلة، باب ما جاء في عقوق الوالدين، رقم ١٩٠٣)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في برّ الوالدين، رقم ٥١٤١)، وغيرهم.

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٤٦٧)، وهو في «صحيح البخاري».

(٤) من إذن أو خلافه كما في مسألة السب المذكورة في الحديث، فإن أصله بدون المتذرع إليه ممنوع؛ فحكم الأصل المنع، والذريعة كذٰلك، بخلاف بقية الأمثلة؛ فإن الأصل مأذون فيه، ولٰكنه أخذ حكم ما ترتب عليه. (د).

فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية[1]؛ إلا أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون؛ منع من هٰذه الجهة لا من جهة الأصل، فإن المتسبِّب لم يقصد إلا مصلحة نفسه، فإن حُمِلَ مَحْمَلَ المتعدِّي[2]؛ فمن جهة أنه مظنة [للقصد أو مظنّة] للتقصير[3]، وهو أخفض رتبة من القسم الخامس، ولذٰلك وقع الخلاف فيه؛ هل تقوم مظنة الشيء مقام نفس القصد إلى ذٰلك الشيء، أم لا؟ هٰذا نظر إثبات الحظوظ، وأما نظر إسقاطها؛ فأصحابه في هٰذا القسم مثلهم في القسم الخامس بخلاف القسم السادس؛ فإنه لا قدرة للإنسان على الانفكاك عنه عادة.

وأما الثامن، وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً؛ فهو موضع نظر والتباس، والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن كمذهب الشافعي وغيره، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان؛ إذ ليس هنا إلا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ولا قرينة[4] ترجح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة.

وأيضاً؛ فإنه لا يصح أن يعد الجالب أو الدافع هنا مقصراً ولا قاصداً كما في العلم والظن؛ لأنه ليس حمله على القصد إليهما[5] أولى من حمله على عدم القصد لواحد منهما، وإذا كان كذٰلك؛ فالتسبب المأذون فيه قوي جداً، إلا أن مالكاً اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعاً، وذٰلك أن القصد لا ينضبط في نفسه لأنه من الأمور الباطنة، لٰكن له مجال[6] هنا وهو كثرة الوقوع في

(١) أي: واقعات الضرر المادية التي تلزم عن الأفعال المشروعة.

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «التعدِّي».

(٣) العبارة في الأصل: «فوق جهة أنه مظنة للقصد أو هو».

(٤) في (ط): «ولا مزيَّة».

(٥) أي: إلى المفسدة كالمعصية مثلاً، وإن لم يتضرر بها أحد، والإضرار أي للغير. (د).

(٦) في الأصل: «لٰكنه مجال».

الوجود أو هو مظنة[1] ذلك؛ فكما اعتبرت المظنة[2] وإن صح التخلف؛ كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد، ولهذا أصل وهو حديث[3] أم ولد زيد بن أرقم.

وأيضاً؛ فقد يشرع الحكم لعلة مع كون فواتها كثيراً؛ كحد الخمر؛ فإنه مشروع للزجر، والازدجار به كثير لا غالب[4] فاعتبرنا[5] الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل؛ فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه، كما أن الأصل في مسألتنا الإذن، فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر، وخروج عن

---

(١) توسع زائد عما بني عليه الثامن، وهو كثرة الوقوع؛ فقد اعتبر في هذا مظنة الكثرة أيضاً وإن لم تعرف الكثرة بالفعل. (د).

قلت: ولا تعدو أن تكون (الأكثرية) قرينة جرياً على اعتبار الشارع لها فيما ضرب المصنف فيما بعد من تطبيقات، واكتفى فيها بمظنة القصد لا بمئنة أو بحقيقة القصد، وهذا أدنى إلى أخذ الحيطة في مراعاة مقاصد الشريعة، وتحقيق مصالح العباد.

(٢) أي: في السابع، وقوله: «لأنه مجال للقصد» تعليل غير واضح، لم يدفع حجة الأولين بأنه لا يعدو أن يكون احتمالاً لا يبلغ علماً ولا ظناً. (د).

قلت: والواقع أن عدم الوضوح آتٍ من تأصيله على فكرة التعدي، أما لو أقيم على ضابط آخر من الموازنة للنتائج الواقعية؛ لكان أبين. انظر: «نظرية التعسف في استعمال الحق» (ص ٦٩).

(٣) هو حديث أم يونس، قالت ما معناه أنها باعت أم ولد زيد جارية له بثمان مئة درهم إلى العطاء، وشرطت عليه أنه إذا باعها لا يبيعها إلا لها ثم اشترتها منه قبل الأجل بست مئة، فاستفتت عائشة؛ فقالت: بئس ما شريت ـ أي: لوجود الشرط الذي يخالف عقد البيع من أنه لا يبيعها إلا لها ـ، وبئسما اشتريت. . . إلخ، وبالغت في الزجر عن هذا، أي: فكثيراً ما يكون القصد من هذا البيع التوصل إلى دفع قليل كالست مئة في كثير هو الثمان مئة، وتوسط الجارية حيلة، والأجل له فرق المئتين؛ فهذا كثير أن يقصد ولكنه ليس غالباً، هذا غرضه، ولكن ذلك بحسب زمانهم، أما اليوم؛ فإنه الغالب في القصد قطعاً. (د).

قلت: وقد مضى تخريج أثر عائشة (١ / ٤٥٦).

(٤) قد لا يسلَّم. (د). (٥) في (ط): «فاعتبرت».

الأصل هنا من الإباحة، لحكمة سد الذريعة إلى الممنوع.

وأيضاً؛ فإن [هٰذا] القسم مشارك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة[1]، فكما اعتبرت في المنع [هناك؛ فلتعتبر][2] هنا كذٰلك.

وأيضاً؛ فقد جاء في هٰذا القسم من النصوص كثير؛ فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين[3].

وعن شرب النبيذ[4] بعد ثلاث[5].

---

(١) مجرد الاشتراك في التعبير عنه بلفظ: «كثرة» لا يفيد في الاشتراك في الحكم بعد ثبوت الفرق بأن هٰذا مجرد احتمال، وأما ذاك؛ ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة؛ فهٰذا يشبه المغالطة في الاستدلال. (د). وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٣) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ومن التمر والبسر والزبيب وغيرها مما يسكر، ٣ / ١٥٧٢ / رقم ١٩٨١) عن أنس؛ قال: «إن رسول الله ﷺ نهى أن يُخْلَط التَّمْر والزَّهْوُ ثم يُشرب، وإنّ ذٰلك عامّة خمورهم يوم حرِّمت الخمر».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب من رأى أن لا يخلط البسر والتمر إذا كان مسكراً، ١٠ / ٦٧ / رقم ٥٦٠١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب كراهة انتباذ التمر والزبيب مخلوطين، ٣ / ١٥٧٤) عن جابر بن عبدالله؛ أن النبي ﷺ نهى أن يُخلط الزَّبيبُ والتمر، والبُسرُ والتّمر».

(٤) ينظر في جعل هٰذا من الكثير لا الغالب؛ فالظاهر أن تأديته لمفسدة الإسكار غالبة لا سيما في البلاد الحارة، بل وبعد اثنين فيها، ومن هٰذا يعلم أن قوله بعد «ووقوع المفسدة. . . إلخ» في حيز المنع. (د).

(٥) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب إباحة النبيذ الذي لم يشتد ولم يصر مسكراً، ٣ / ١٥٨٩ / رقم ٢٠٠٤ بعد ٨٢) عن ابن عباس: «كان رسول الله ﷺ يُنبذ له الزبيب في السِّقاء، فيشربه يومه والغدَ وبعد الغَد، فإذا كان مساءُ الثالثة شَرِبه وسقاه؛ فإنْ فَضل شيءٌ =

وعن الانتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها[1].

وبين عليه الصلاة والسلام أنه إنما نهى عن بعض ذٰلك لئلا يتخذ ذريعة؛ فقال: «لو رخَّصتُ في هٰذه لأَوْشَك أن تجعلوها مثلَ هٰذه»[2]، يعني: أن النفوس

= أهراقه».

وانظر: «فتح الباري» (١٠ / ٥٦ ـ ٥٧، باب الانتباذ في الأوعية والتَّور).

(١) ورد ذٰلك في أحاديث كثيرة، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب الخمر من العسل، ١٠ / ٤١ / رقم ٥٥٨٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب النهي عن الانتباذ في المزفَّت والدُّبّاء والحنتم والنقير وبيان أنه منسوخ وأنه اليوم حلال ما لم يصر مسكراً، ٣ / ١٥٥٧) عن أنس بن مالك؛ أن رسول الله ﷺ قال: «لا تنتبذوا في الدُّباء ولا في المزفت»، وكان أبو هريرة يُلحق معها الحنتم والنَّقير، لفظ البخاري.

وانظر الحديث الآتي.

(٢) أخرج النسائي في «المجتبى» (كتاب الأشربة، باب الإذن في الانتباذ، ٨ / ٣٠٩) بسندٍ صحيح على شرط الشيخين عن أبي هريرة؛ قال: نهى رسول الله ﷺ وفد عبدالقيس حين قدموا عليه عن الدُّباء، وعن النَّقير وعن المزفَّت والمزاد والمجبوبة، وقال: «انْتَبِذْ في سقائك أَوْكِهِ واشْرَبْهُ حُلْواً. قال بعضهم: ائذن لي يا رسول الله في مثل هٰذا. قال: «إذاً، نجعلها مثل هٰذه»، وأشار بيده يصف ذٰلك.

وأصله في «صحيح مسلم» (كتاب الأشربة، باب النهي عن الانتباذ في المزفّت، ٣ / ١٥٧٧ ـ ١٥٧٨ / رقم ١٩٩٣) دون ذكر الإشارة.

وأخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ٢٢٦ ـ ٢٢٧) بألفاظ في بعضها: «فقال له رجل: أتأذن لي في مثل هٰذه؟ وأشار بيده وفرج بينهما؛ فقال: «إذاً، تجعلها مثل هٰذه»، وأشار بيديه أكثر من ذٰلك.

وأخرجه ابن حبان في «الصحيح» (١٢ / ٢٢٢ ـ ٢٢٣ / رقم ٥٤٠١ ـ الإحسان)، وفي آخره: «فقال رجل: يا رسول الله! ائذن لي في مثل هٰذه ـ وأشار النضر بن شميل (أحد رواته) بكفّه ـ. فقال: «إذاً، تجعلها مثل هٰذه». وأشار النَّضر بباعه، قال ابن حبان عقبه: «قول السائل: «ائذن لي في مثل هٰذا» أراد به إباحة اليسير في الانتباذ في الدُّباء والحنتم وما أشبهها؛ فلم يأذن له النبي ﷺ مخافة أن يتعدى ذٰلك باعاً؛ فيرتقي إلى المسكر فيشربه».

لا تقف عند الحد المباح في مثل هٰذا، ووقوع المفسدة في هٰذه الأمور ليست بغالبة في العادة وإن كثر وقوعها.

وحرم[1] عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية، وأن تسافر مع غير ذي مَحْرَم[2].

ونهى عن بناء المساجد على القبور[3]، وعن الصلاة إليها[4].

---

(١) بالتأمل في هٰذه الأمثلة التي ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بحصول المفسدة قطعاً عادياً كقطع الرحم في مسألة الجمع، وبعضها مظنون كسفر المرأة مع غير ذي محرم، وكالخلوة بالأجنبية، وليس بلازم في المفسدة خصوص الزنا، بل يكفي في التحريم ما يكون من مقدماته، وهو مظنون في غالب الناس فيطرد الباب، وكالبيع والسلف؛ فالغالب فيه المفسدة، ومثله هدية المديان، وعليك بالنظر في الباقي؛ فقد يسلم في مثل الطيب للمحرم؛ فالغالب أن مجرده لا يكون سبباً في إفساد الحج بالنكاح. (د).

(٢) ورد في ذٰلك عدَّة أحاديث، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب من اكتتب في جيش المسلمين، ٦ / ١٤٢ - ١٤٣ / رقم ٣٠٠٦، وكتاب النكاح، باب لا يخلونّ رجل بامرأةٍ إلا ذو محرم، ٩ / ٣٣٠ - ٣٣١ / رقم ٥٢٣٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حجٍّ وغيره، ٢ / ٩٧٨ / رقم ١٣٤١) عن ابن عباس مرفوعاً: «لا يخلونّ رجل بامرأةٍ إلا ومعها محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم»، لفظ مسلم.

(٣) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، ١ / ٣٧٧ - ٣٧٨ / رقم ٥٣٢) ضمن حديث جندب بن عبدالله البجلي مرفوعاً: «. . . وإنّ مَنْ كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد؛ فإني أنهاكم عن ذٰلك».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب منه، ١ / ٥٣٢ / رقم ٤٣٥، ٤٣٦، وكتاب الجنائز، باب ما يكره من اتخاذ المساجد على القبور، ٣ / ٢٠٠ / رقم ١٣٣٠، وباب ما جاء في قبر النبي ﷺ، ٣ / ٢٥٥ / رقم ١٣٩٠، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذُكر عن بني إسرائيل، ٦ / ٤٩٤ - ٤٩٥ / رقم ٣٤٥٣، ٣٤٥٤، وكتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته، ٨ / ١٤٠ / رقم ٤٤٤١، ٤٤٤٣، ٤٤٤٤، وكتاب اللباس، باب الأكسية والخمائص، ١٠ / ٢٧٧ =

وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وقال: «إنكم إذا فعلتم ذٰلك قطعتم أرحامكم»[1].

وحرَّم نكـاح ما فوق الأربع؛ لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ [النساء: ٣].

وحرمت خِطْبة المعتدة تصريحاً ونكاحها[2].

= / رقم ٥٨١٥، ٥٨١٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، ١ / ٣٧٧ / رقم ٥٣١) عن عائشة وابن عباس رفعاه: «لعنة الله على اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد؛ يُحذر مما صنعوا».

(٤) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الجنائز، باب النهي عن الجلوس إلى القبر والصلاة عليه، ٢ / ٦٦٨ / رقم ٩٧٢) عن أبي مرثد الغنوي مرفوعاً: «لا تُصلّوا إلى القبور، ولا تجلسوا عليها».

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمّتها، ٩ / ١٦٠ / رقم ٥١٠٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، ٢ / ١٠٢٨ / رقم ١٤٠٨)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب النكاح، باب الجمع بين المرأة وعمتها، ٦ / ٩٦)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٤٦٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ١٦٥) وغيرهم عن أبي هريرة رضي الله عنهم.

والحديث متواتر؛ فإنه يروي عن جمع كبير من الصحابة، انظر: «السنن الكبرى» (٧ / ١٦٦)، و«أحكام القرآن» للجصاص (٢ / ١٣٤).

(٢) وذٰلك في قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبيـر . ولا جناح عليكم فيما عرضتهم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولٰكن لا تواعدوهن سراً إلا أن تقولوا قولاً معروفاً ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله، واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفورٌ حليم﴾ [البقرة: ٢٣٤ ـ ٢٣٥].

قال ابن عطية في «تفسيره» (١ / ٣١٥): «وأجمعت الأمة على أن الكلام مع المعتدة بما =

و[حرّم](1) على المرأة في عدة الوفاة الطِيب والزينة وسائر دواعي النكاح(2)، وكذٰلك الطيب وعقد النكاح للمُحْرِم(3).

= هو نص في تزويجها وتنبيه عليه لا يجوز، وكذٰلك أجمعت على أن الكلام معها بما هو رفث وذكر جماع أو تحريض عليه لا يجوز، وجوّزوا ما عدا ذٰلك».

قلت: وما بين المعقوفتين بعدها من (د).

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(خ) و(ط).

(2) وذٰلك في قوله ﷺ: «لا تُحِدُّ امرأةٌ على ميِّتٍ فوق ثلاثٍ؛ إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً، ولا تلبسُ ثوباً مصبوغاً إلا ثوب عَصْبٍ، ولا تكتحل، ولا تمسُّ طيباً؛ إلا إذا طَهُرت، نُبذةً من قُسطٍ أو أظْفار».

أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة، ٢ / ١١٢٧ / رقم ٩٣٨) عن أم عطية رضي الله عنها.

و«القُسط» و«الأظفار» نوعان من البَخور، وليسا من مقصود الطيب، رخص فيه للمغتسلة من الحيض لإزالة الرائحة الكريهة، تتبع به أثر الدم، لا للتطيّب، و«النُبذة»: القطعة والشيء اليسير.

(3) وذٰلك في أحاديث عديدة، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل، ٩ / ٩ / رقم ٤٩٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحجٍّ أو عمرة، ٢ / ٨٣٧ / رقم ١١٨٠) عن عطاء أن صفوان بن يعلى ابن أمية أخبره أن يعلى كان يقول لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: ليتني أرى النبي ﷺ حين ينزل عليه. قال: فلمّا كان بالجعرانة وعلى رسول الله ﷺ ثوب قد أظل به، معه ناس من أصحابه منهم عمر؛ إذ جاءه رجلٌ عليه جبّة متضمخاً بطيب؛ فقال: يا رسول الله! كيف ترى في رجل أحرم بعمرة في جبّةٍ بعدما تضمّخ بطيب؟ فنظر النبي ﷺ ساعةً ثمَّ سكت فجاءه الوحي، فأشار عمر إلى يعلى أن تعال، فجاء يعلى فأدخل رأسه؛ فإذا النبي ﷺ محمر الوجه يغط كذٰلك ساعة، ثم سُرّي عنه فقال: أين الذي سألني عن العمرة آنفاً؟ فالتمس الرجل فأتي به؛ فقال النبي ﷺ: «أما الطيب الذي بك؛ فاغسله ثلاث مرات، وأمّا الجبّة؛ فانزعها ثمَّ اصنع في عمرتك كما تصنع في حجّتك».

ومنها ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم، ٢ / ١٠٣٠ / رقم ١٤٠٩) عن عثمان بن عفان مرفوعاً: «لا يَنْكِح المحرمُ ولا يُنْكَح ولا يَخْطُبُ».

ونهى عن البيع والسلف[1].

وعن هدية المِديان[2].

وعن ميراث القاتل[3].

وعن تقدم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين[4].

وحَرَّمَ صومُ يومِ عيدِ الفطرِ[5]، وندب إلى تعجّيل الفطر[6] وتأخير السحور[7].

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٤٦٩).

(٢) سيأتي تخريجه (ص ١١٧)، وهو ضعيف.

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٥٢١).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب لا يتقدم رمضان بصوم يوم ولا يومين، ٤ / ١٢٧، ١٢٨ / رقم ١٩١٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب لا تقدّموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، ٢ / ٧٦٢ / رقم ١٠٨٢) عن ابن عباس مرفوعاً: «لا تقدَّموا رمضان بصوم يومٍ ولا يومين؛ إلا رجلٌ كان يصومُ صوماً فليصمه».

(٥) سيأتي تخريجه (ص ٤٦٩).

(٦) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب تعجيل الإفطار، ٤ / ١٩٨ / رقم ١٩٥٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب فضل السحور وتأكيد استحبابه واستحباب تأخيره وتعجيل الفطر، ٢ / ٧٧١ / رقم ١٠٩٨) عن سهل بن سعد مرفوعاً: «لا يزال الناس بخير ما عجَّلوا الفِطر».

(٧) أخرج أحمد في «المسند» (٥ / ١٤٧) عن أبي ذر مرفوعاً: «لا تزال أمتي بخير ما عجلوا الإفطار وأخَّروا السحور»، وإسناده ضعيف، فيه سليمان بن أبي عثمان مجهول، وابن لهيعة، ويدل على استحباب تأخير السحور أحاديث كثيرة، منها ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب قدركم بين السَّحور وصلاة الفجر، ٤ / ١٣٨ / رقم ١٩٢١) عن زيد بن ثابت؛ قال: «تسحَّرنا مع النبي ﷺ، ثم قام إلى الصلاة، قلتُ (أنس بن مالك): كم بين الأذان والسحور؟ قال: «قَدْرُ خمسين آية». وفعله ﷺ يدل على الاستحباب.

إلى غير ذٰلك مما هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري[1]، والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة[2]، فإذا كان هٰذا معلوماً على الجملة والتفصيل؛ فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل؛ إما لضروري، أو حاجي، أو تحسيني، ولعله يقرر في كتاب الاجتهاد إن شاء الله.



---

(١) قد يكون الشيء أكثر في الوقوع من مقابله، ولٰكنه لا يصل إلى أن يكون هو الغالب ومقابله نادر. (د).

✓(٢) وقع بعض الفقهاء عند إجراء قاعدة الذرائع في أغلاط فادحة كتصريح بعضهم بالمنع من تعلم الطبيعيات بناء على أنها تفسد الاعتقاد بالخالق وتجر إلى هاوية الإلحاد غالباً، ولم ينظر إلى أن تعلمها قد أصبح الوسيلة الضرورية للنجاة من السلطة القاتلة وهي سلطة الاستعمار، ثم أن المفسدة التي تنشأ عنها وهي تزلزل العقيدة يمكن التقصي عنها بتعليم أصول الدين على الطريق المحكم، والوجه الذي يتجلى به أن الشريعة والعلم الصحيح على وفاق متين. (خ).

المسألة السادسة

كل من كلف بمصالح نفسه؛ فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار[1]، والدليل على ذلك أوجه:

أحدها: أن المصالح؛ إما دينية أخروية، وإما دنيوية، أما الدينية؛ فلا سبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسبما تقدم، وليس الكلام هنا فيها؛ إذ لا ينوب فيها أحد عن أحد، وإنما النظر في الدنيوية التي تصح النيابة فيها، فإذا فرضنا أنه مكلف بها؛ فقد تعينت عليه، وإذا تعينت عليه سقطت عن الغير بحكم التعيين؛ فلم يكن غيره مكلفاً بها أصلاً.

والثاني: أنه لو كان الغير مكلفاً بها أيضاً؛ لما كانت متعينة على هذا المكلف، ولا كان مطلوباً بها ألبتة؛ لأن المقصود حصول المصلحة أو درء المفسدة، وقد قام بها الغير بحكم التكليف؛ فلزم أن لا يكون هو مكلفاً بها، وقد فرضناه مكلفاً بها على التعيين، هذا خلف لا يصح.

والثالث: أنه لو كان الغير مكلفاً بها؛ فإما على التعيين، وإما على الكفاية، وعلى كل تقدير؛ فغير صحيح، أما كونه على التعيين فكما تقدم، وأما على الكفاية؛ فالفرض أنه على المكلف عيناً لا كفايةً، فيلزم أن يكون واجباً عليه عيناً[2]، غير واجب عليه عيناً[3] في حالة واحدة، وهو محال.

---

(1) يأتي له محترزه في قوله: «اللهم إلا أن تلحقه ضرورة؛ فإنه عند ذلك... إلخ»، وفي الحقيقة هذا القيد مستغنى عنه؛ لأنه لا يتحقق التكليف بمصالح نفسه إلا مع الاختيار؛ فلم يفد أمراً زائداً على ما تضمنه التكليف؛ لأنه أحد شروطه. (د).

(2) بالفرض الأصلي. (د).

(3) بفرض أن الغير مكلف به كفاية، الذي يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضاً مكلفاً به كفاية؛ لأنه لا يتأتى أن يكون الشيء الواحد يكلف به البعض كفاية والبعض كفاية وعيناً. (د).

اللهم إلا أن تلحقه ضرورة؛ فإنه عند ذٰلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو ببعضها مع اضطراره إليها؛ فيجب على الغير القيام بها، ولذٰلك شرعت الزكاة والصدقة والإقراض، والتعاون، وغسل الموتى ودفنهم، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم، وما أشبه ذٰلك من المصالح التي لا يقدر المحتاج إليها على استجلابها، والمفاسد التي لا يقدر على استدفاعها؛ فعلى هٰذا يقال كل من لم يكلف بمصالح نفسه؛ فعلى غيره القيام بمصالحه، بحيث لا يلحق ذٰلك الغير ضرر؛ فالعبد لما استغرقت منافعه مصالح سيده؛ كان سيده مطلوباً بالقيام بمصالحه، والزوجة كذٰلك صيرها الشارع [للزوج][1] كالأسير تحت يده؛ فهو قد ملك منافعها الباطنة من جهة الاستمتاع، والظاهرة من جهة القيام على ولده وبيته؛ فكان مكلفاً بالقيام عليها؛ فقال الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ الآية[2] [النساء: ٣٤].

* * * * *

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) لأنه يدخل في قوله تعالى: ﴿**وبما أنفقوا من أموالهم**﴾ نفقات الزوجة غير المهر كما هو أحد التفسيرين، ولذٰلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيامة على الزوجة؛ فكان من حقها أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعي. (د).

المسألة السابعة

كل مكلف بمصالح غيره؛ فلا يخلو أن يقدر مع ذٰلك على القيام بمصالح نفسه أو لا (أعني المصالح الدنيوية المحتاج إليها)، فإن كان قادراً على ذٰلك من غير مشقة؛ فليس على الغير القيام بمصالحه، والدليل على ذٰلك أنه إذا كان قادراً على الجميع، وقد وقع عليه التكليف بذٰلك؛ فالمصالح المطلوبة من ذٰلك التكليف حاصلة من جهة هٰذا المكلف، فطلب تحصيلها من جهة غيره غير صحيح؛ لأنه طلب تحصيل الحاصل، وهو محال.

وأيضاً؛ فما تقدم[1] في المسألة قبلها جار هنا. ومثال ذٰلك السيد، والزوج، والوالد بالنسبة إلى الأمة أو العبد، والزوجة، والأولاد؛ فإنه لما كان قادراً على القيام بمصالحه ومصالح من تحت حكمه؛ لم يطلب غيره بالقيام عليه ولا كلف به، فإذا فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره؛ سقط عنه الطلب بها، ويبقى النظر في دخول الضرر على الزوجة والعبد والأمة، ينظر فيه من جهة أخرى[2] لا تقدح في هٰذا التقدير.

وإن لم يقدر على ذٰلك ألبتة، أو قدر لٰكن مع مشقة معتبرة في إسقاط التكليف؛ فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة.

فإن كانت خاصة سقطت، وكانت مصالحه هي المقدمة؛ لأن حقه مقدم على حق غيره شرعاً، كما تقدم في القسم الرابع من المسألة الخامسة، فإن معناه جارٍ هنا على استقامة، إلا إذا أسقط حظه؛ فإن ذٰلك نظر آخر قد تبين أيضاً.

---

(١) أي: من الأدلة الثلاثة، كما أن هٰذا الدليل جار في تلك المسألة أيضاً بتغيير بسيط في المقدمة الأولى، فيقال: «إذا كان قادراً على مصالح نفسه وقد وقع عليه التكليف بذٰلك. . . إلخ». (د).

(٢) كأن يحكم بالفراق للزوجة للعسر بالنفقة، ويجري في الرقيق حكمه أيضاً. (د).

وإن كانت المصلحة عامة؛ فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه، على وجه لا يخل بأصل مصالحهم، ولا يوقعهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة أو تزيد عليها، وذٰلك أنه إما أن يقال للمكلف: لا بد لك من القيام بما يخصك وما يعم غيرك، أو بما يخصك فقط، أو بما يعم غيرك فقط، والأول لا يصح؛ فإنا قد فرضناه مما لا يطاق، أو مما فيه مشقة تسقط التكليف، فليس بمكلف بهما معاً أصلاً.

والثاني أيضاً لا يصح؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كما تقدم قبل هٰذا؛ إلا إذا دخل على المكلف بها مفسدة في نفسه؛ فإنه لا يكلف إلا بما يخصه على تنازع[1] في المسألة، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة؛ فذٰلك واجب عليهم، وإلا[2]؛ لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة، وهو باطل بما تقدم من الأدلة[3]، وإذا وجب عليهم تعين على هٰذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة، وهو الثالث من الأقسام المفروضة.

فصل

إذا تقرر أن هٰذا القسم الثالث متعين على من كلف به على أن يقوم الغير بمصالحه؛ فالشرط في قيامهم بمصالحه أن يقع من جهة لا تخل بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر.

---

(١) أي: كما تقدم نظيره في مسألة الترس، وإن كان موضوعها فيما لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره. (د).

(٢) أي: وإلا نقل أنه لا يصح، بل قلنا إنه يقدم المصلحة الخاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة في القيام بالعامة، لزم تقديم الخاصة على العامة بإطلاق وبدون القيد المذكور وهو باطل. (د).

(٣) التي هي النهي عن تلقي السلع، والاتفاق على تضمين الصناع، إلى غير ذٰلك. (د).

وقد تعين ذٰلك في زمان السلف الصالح ؛ إذ جعل الشرع في الأموال ما يكون مُرصداً لمصالح المسلمين، لا يكون فيه حق لجهة معينة إلا لمطلق المصالح كيف اتفقت، وهو «مال بيت المال» ؛ فيتعين لإقامة مصلحة هٰذا المكلف ذٰلك الوجه بعينه، ويلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصاً بمثل هٰذه الوجوه؛ فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين ؛ إذ لو فرض على غير ذٰلك الوجه ؛ لكان فيه ضرر على القائم، وضرر على المقوم لهم.

أما مضرة القائم ؛ فمن جهة لحاق المنة من القائمين إذا تعينوا في القيام بأعيان المصالح، والمنُّ يأباها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات، وقد اعتبر الشارع هٰذا المعنى في مواضع كثيرة، ولذٰلك شرطوا في صحة الهبة وانعقادها القبول[1]، وقالت جماعة: إذا وُهِب الماءُ لعادم الماء للطهارة ؛ لم يلزمه قبوله، وجاز له التيمم، إلى غير ذٰلك، وأصله قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَـٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤] ؛ فجعل المن من جملة ما يبطل أجر الصدقة، وما ذاك[2] إلا لما في المن من إيذاء المتصدق عليه، وهٰذا المعنى موجود على الجملة في كل ما فرض من هٰذا الباب، هٰذا وجه، ووجه ثان ما يلحقه من الظنون المتطرقة، والتهمة اللاحقة[3] عند القبول من المعين، ولذٰلك لم يجز باتفاق للقاضي ولا لسائر الحكام أن يأخذوا من

(١) ينقسم التصرف في الإملاك بغير عوض إلى نقل وإسقاط، فما كان من باب النقل كالهبات والوصايا يتوقف على القبول لما فيه من المنعة، وهي مما يصعب على أرباب المروءات احتماله، ولا سيما من أصحاب الأخلاق السافلة، وأما ما كان من باب الإسقاط كالعتق ؛ فلا يفتقر إلى قبول ؛ لأن الحق فيه لمسقطه، فإذا أسقطه سقط، وقد يقع في بعض المسائل اختلاف فيلحقها بعض العلماء بالنقل ويلحقها آخر بالإسقاط كما جرى الخلاف في الإبراء من الدين ؛ هل يفتقر إلى القبول أم لا؟ والراجح أنه من قبيل تمليك ما في الذمة فيفتقر في في نفاذه إلى قبول الدين. (خ).

(٢) في (ط): «ذلك». (٣) في (ط): «اللاصقة».

الخصمين أو من أحدهما أجرة على فصل الخصومة بينهما، [وامتنع قبول هدايا الناس للعمال][1]، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الغلول[2] الذي هو كبيرة من كبائر الذنوب.

وأما مضرة الدافع؛ فمن جهة كلفة القيام بالوظائف عند التعيين، وقد يتيسر له ذلك في وقت دون وقت، أو في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، ولا ضابط في ذلك يرجع إليه، ولأنها تصير بالنسبة إلى المتكلف لها أُخَيَّة الجزية، التي ليس لها أصل مشروع إذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال، هذا إلى ما يلحق في ذلك من مضادة أصل المصلحة التي طلب ذلك المكلف بإقامتها؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة إلى الميل لجهة المُبالغ في القيام بالمصلحة، فيكون سبباً في إبطال الحق وإحقاق الباطل، وذلك ضد المصلحة، ولأجل الوجه الأول جاء في القرآن نفي ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ أَجۡرٍ﴾ [الشعراء: ١٠٩].

﴿قُلۡ مَا سَأَلۡتُكُم مِّنۡ أَجۡرٖ فَهُوَ لَكُمۡۖ إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ﴾ [سبأ: ٤٧].

﴿قُلۡ مَآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ أَجۡرٖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦].

إلى سائر ما في هذا المعنى، وبالوجه الآخر[3] عُلِّل إجماع العلماء على المنع من أخذ الأجرة من الخصمين، وهذا كله في غاية الظهور، والله أعلم.

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (ماء / ص ٢٣٦).

(٢) كما سيأتي (ص ١١٨)، وتخريجه هناك.

(٣) وهو كونه ذريعة إلى الميل... إلخ، وقد تقدم في كلامه تعليل آخر لهذا وهو ما يلحقه من الظنون والتهم، فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم معاً، وقد يقال: إن الإجماع علته هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه، والأول لا يقتضي هذا الإجماع؛ إلا أن يقال: ضمه إليه يقوي سند الإجماع. (د).

فصل

هٰذا كله فيما إذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضرر ومفسدة دنيوية يصح أن يقوم بها غيره.

فإن كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره؛ فهي مسألة التُّرس وما أشبهها؛ فيجري فيها خلاف كما مر، ولٰكن قاعدة «منع التكليف بما لا يطاق» شاهدة بأنه لا يكلف بمثل هٰذا، وقاعدة «تقديم المصلحة العامة على الخاصة»[1] شاهدة بالتكليف به؛ فيتواردان على هٰذا المكلف من جهتين، ولا تناقض فيه؛ فلأجل ذٰلك احتمل الموضع الخلاف.

وإن فرض في هٰذا النوع إسقاط الحظوظ؛ فقد يترجح جانب المصلحة العامة، ويدل عليه أمران:

أحدهما: قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها؛ فمثل هٰذا داخل تحت حكمها.

والثاني: ما جاء في خصوص الإيثار في قصة[2] أبي طلحة في تتريسه على رسول الله ﷺ بنفسه، وقوله: «نَحرِي دونَ نحرِك»، ووقايته له حتى شَلت يده، ولم ينكر ذٰلك رسول الله ﷺ[3]، وإيثارِ[4] النبي ﷺ غيره على نفسه في

(١) وهي قاعدة متعارفة عند أهل العلم؛ حتى لا يكاد ينكرها إلا من لا خبرة له بأصول الفقه، والقول بها مذكور مشهور. (ماء / ص ٢٣٧).

(٢) وظاهر أنها في الموضوع، وأنها مصلحة عامة في مقابلة مصلحته الخاصة وحياة أبي طلحة حياة شخص، وحياة الرسول حياة أمة. (د).

(٣) مضى تخريجه (٢ / ١٧٤ و٣ / ٦٩)، والذي شلَّت يده هو طلحة بن عبيدالله وليس بأبي طلحة؛ كما قال المصنف.

(٤) انظر ماذا يقال في هٰذا؛ هل يقال: إنها من الموضوع وإن ما يتعلق به ﷺ خاص في مقابلة عام لأهل المدينة؟ إذا قيل هٰذا؛ فإنه يتنافى مع ما تقدم في قصة أبي طلحة، أما المؤلف؛ فوجه القصتين باختلاف الاعتبار؛ فجعل إيثاره عليه السلام لأهل المدينة من الموضوع حقيقة، وأنه =

مبـادرته للقاء العدو دون الناس، حتى يكون مُتَّقى به[1]؛ فهو إيثار راجع إلى تحمـل أعظم المشقات عن الغير، ووجه عموم المصلحة هنا في مبادرته ﷺ بنفسه ظاهر؛ لأنه كان كالجُنة للمسلمين.

وفي قصـة أبي طلحـة أنه كان وقى بنفسه من يعم بقاؤه مصالح الدين وأهله[2]، وهـو النبي ﷺ، وأما عدمه؛ فتعم مفسدته الدين وأهله، وإلى هٰذا النحو مال أبو الحسين[3] النوري حين تقدم إلى السياف، وقال: «أوثر أصحابي بحياة ساعة» في القصة[4] المشهورة.

= خاص في مقابلة عام، وجعل إيثار أبي طلحة خاصاً لعام باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله؛ فعليك بالنظر في الجمع. (د).

(1) كمـا تقدم (ص ٦٩)، ويدل عليه أيضاً ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب في غزوة حنين، ٣ / ١٠٤١ / رقم ١٧٧٦ بعد ٧٩) عن البراء؛ قال: «كنَّا والله إذا احمرَّ البأسُ نتَّقي به، وإنَّ الشجاع منا للذي يحاذي به، يعني النبيَّ ﷺ».

(2) في نسخة (ماء / ص ٢٣٧) و (ط): «. . . بقاؤه الدين وأهله مصالح».

(3) في النسـخ المـطبوعة و(ط): «أبو الحسن»، وهو خطأ، والنُّوري اسمه أحمد بن محمد الخراساني البغوي، له عبارات دقيقة، يتعلق بها من انحرف من الصوفية، نسأل الله العفو، مات سنة (٢٩٥هـ). انظر: «السير» (١٤ / ٧٠).

(4) ذكرها القشيري في «رسالته» (ص ١١٢) في (باب الجود والسخاء، ص ١١٢)؛ قال: سمعتُ الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: لما سعى غلام الخليل بالصوفية إلى الخليفة؛ أمر بضرب أعنـاقهم، فأمـا الجنيد؛ فإنه تستر بالفقه، وكان يفتي على مذهب أبي ثور، وأما الشحام والرقام والنوري وجماعة فقبض عليهم فتبسط النطع لضرب أعناقهم، فتقدم النوري، فقال السياف: تدري إلى ماذا تبـادر؟ فقال: نعم. فقال: وما يعجلك؟ قال: أوثر على أصحابي بحياة ساعة فتحير السياف وأنهى الخبر إلى الخليفة؛ فردهم إلى القاضي ليتعرف حالهم، فألقى القاضي على أبي الحسين النوري مسائل فقهية فأجابه عن الكل، ثم أخذ يقول: وبعد؛ فإن لله تعالى عباداً إذا قاموا أقاموا بالله، وإذا نطقوا نطقوا بالله، وسرد ألفاظاً أبكى القاضي؛ فأرسل القاضي إلى الخليفة وقال: إن كان هٰؤلاء زنادقة فما على وجه الأرض مسلم». =

وإن كانت أخروية كالعبادات اللازمة عيناً، والنواهي اللازم اجتنابها عيناً؛ فلا يخلو أن يكون دخوله في القيام بهٰذه المصلحة مخلاً بهٰذه الواجبات الدينية والنواهي الدينية قطعاً، أو لا.

فإن أخل بها لم يسع الدخول فيها إذا كان الإخلال بها عن غير تقصير؛ لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق، ولا أظن هٰذا القسم واقعاً؛ لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع، ومثل هٰذا التزاحم في العادات غير واقع.

وإن لم يخل بها لٰكنه أورثها نقصاً ما بحيث يعد خلافه كمالاً؛ فهٰذا من جهة المندوبات، ولا تعارض المندوبات الواجبات، كالخطرات في ذٰلك الشغل العام تخطر على قلبه وتعارضه، حتى يحكم فيها بقلبه وينظر فيها بحكم الغلبة[1]، وقد نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نحو هٰذا من تجهيز الجيش وهو في الصلاة[2]، ومن نحو هٰذا قوله عليه الصلاة والسلام: «إني

= وذكرها أبو نعيم في «الحلية» (١٠ / ٢٥٠ - ٢٥١)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٥ / ١٣٤)، والذهبي في «السير» (١٤ / ٧١)، والهجويري في «كشف المحجوب» (ص ٤٢١)، والطوسي في «اللمع» (ص ٤٩٢).

(١) فنظره فيها واشتغاله بها حتى يبت فيها رأياً وهو في الصلاة لم يكن باختياره، بل غلب عليه الفكر في المصلحة العامة، وهو في الحديث جولان الفكر في حالة الأم حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب العمل في الصلاة، باب يُفكِرُ الرجلُ الشيء في الصلاة، ٣ / ٨٩) معلقاً: «قال عمر رضي الله عنه: إني لأجهِّز جيشي وأنا في الصلاة».

ووصله ابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ق ٦٠ / ب)، وصالح بن أحمد في «مسائله» **بإسنادٍ صحيح**، وصححه ابن حجر في «الفتح» (٣ / ٩٠)، والعيني في «عمدة القاري» (٦ / ٣٣٠)، ونحوه عند عبدالرزاق في «المصنف» (٢ / ١٢٣ - ١٢٤).

وانظر: «تغليق التعليق» (٢ / ٤٤٨)، و«مسند الفاروق» (١ / ١٨٤) لابن كثير، و«المحلى» (٣ / ١٠٠ و٤ / ١٧٩).

لأسمعُ بكاء الصبي»[1] الحديث.

وإن لم يخل بها ولا أورثها نقصاً بعد ولٰكن ذٰلك متوقع؛ فإنه[2] يحل محل مفاسد تدخل عليه، وعوارض تطرقه؛ فهل يعد ذٰلك من قبيل المفسدة الواقعة في الدين أم لا؟ كالعالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة، وكذٰلك السلطان أو الولي العدل الذي يصلح لإقامة تلك الوظائف، والمجاهد إذا قعد عن الجهاد خوفاً من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة، وكان ذٰلك الترك مؤدياً إلى الإخلال بهٰذه المصلحة العامة؛ فالقول هنا بتقديم العموم أولى لأنه لا سبيل لتعطيل[3] مصالح الخلق ألبتة؛ فإن إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذٰلك، وقد فرضنا هٰذا الخائف مطالباً بها؛ فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لا يدخله في تكليف ما لا يطيقه أو ما يشق عليه، والتعرض للفتن والمعاصي راجع إلى اتباع هوى النفس[4] خاصة، لا سيما في المنهيات؛ لأنها مجرد ترك، والترك لا يزاحم الأفعال في تحصيله، والأفعال إنما يلزمه منها الواجب، وهو يسير؛ فلا ينحل عن عنقه رباط الاحتياط لنفسه، وإن كان لا يقدر على القيام بذٰلك إلا مع المعصية؛ فليس بعذر لأنه أمر قد تعين عليه فلا يرفعه عنه مجرد متابعة الهوى؛ إذ ليس من المشقات، كما أنه إذا وجبت عليه الصلاة أو الجهاد عيناً، أو الزكاة؛ فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذٰلك وإن فرض أنه يقع به؛ بل يؤمر بجهاد نفسه في الجميع.

فإن قيل: كيف هٰذا، وقد علم أنه لا يسلم من ذٰلك؛ فصار كالمتسبب

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٢٤٨).

(٢) أي: فإن التوقع والترقب لحصول مفاسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل؛ أي: فالمقام في ذاته كما يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفاسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل، بل يتوقع له ذٰلك، وقد لا يحصل التوقع ولا الحصول بالفعل، بل يسلم منهما، أي: والتوقع احتما قوي؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل، أم لا؟ (د).

(٣) في (ط): «إلى تعطيل». (٤) في (ط): «النفوس».

لنفسه في الهلكة، فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه؟

فالجواب أنه لو كان كذٰلك ـ وقد تعين عليه القيام بذٰلك العام ـ؛ لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات، وذٰلك باطل باتفاق، نعم، قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد؛ فهٰذا أمر خارج عن المسألة؛ فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطاً عنه بسبب الخوف، وإنما حاصل هٰذا أنه واقع[1] في مخالفة أسقطت عدالته؛ فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال.

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة لوجود غيره مثلاً ممن يقوم بها؛ فهو موضع نظر، قد يرجح جانب السلامة من العارض، وقد يرجح جانب المصلحة العامة، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء؛ فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره ـ وإن كان لغيره غناء أيضاً ـ؛ فينحتم أو يترجح الطلب، والضابط في ذٰلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء، قائمٍ من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية.

فصل

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها، ولذٰلك مثال واقع:

حكى عياض في «المدارك»[2] أن عضد الدولة فناخسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر ابن مجاهد والقاضي ابن الطيب ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة،

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «وقع».

(٢) (٢ / ٥٨٩ ـ ٥٩٠ ـ ط بيروت).

فلما وصل كتابه إليهما؛ قال الشيخ ابن مجاهد وبعض أصحابه: هٰؤلاء قوم كفرة فسقة ـ لأن الديلم كانوا روافض ـ لا يحل لنا أن نطأ بساطهم، وليس غرض الملك من هٰذا إلا أن يقال: إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم، ولو كان خالصاً لله لنهضت. قال القاضي ابن الطيب: فقلت لهم: كذا قال[1] المحاسبيّ وفلان ومن في عصرهم: «إن المأمون فاسق لا نحضر[2] مجلسه»؛ حتى ساق[3] أحمدَ بنَ حنبل إلى طرسوس وجرى عليه[4] ما عرف، ولو ناظروه لكفوه عن هٰذا الأمر، وتبين له ما هم عليه بالحجة، وأنت أيضاً أيها الشيخ تسلك سبيلهم؛ حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد، ويقولوا بخلق القرآن ونفي الرؤية، وها أنا خارج إن لم تخرج. فقال الشيخ: «إذ شرح الله صدرك لهٰذا؛ فاخرج» إلى آخر الحكاية.

فمثل هٰذا إذا اتفق يلغى[5] في جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفاسد؛ فلا يكون لها اعتبار[6]، وهو نوع من أنواع الجزئيات التي يعود اعتبارها على الكلي بالإخلال والفساد، وقد مر بيانه في أوائل هٰذا الكتاب والحمد لله.

---

(١) في «ترتيب المدارك» (١ / ٥٩٠): «كذا قال ابن كلاب والمحاسبي. . .».

(٢) كذا في «الترتيب» و(ط): «نحضر» بالنون، وفي غيره: «يُحْضَر».

(٣) في «الترتيب»: «سيق».

(٤) في «الترتيب» زيادة: «بعده».

(٥) في الأصل و(ط): «تلغى».

(٦) من واجب العلماء أن يقوموا بالذب عن الحق ولا يستخفوا بشأن من تصدوا لمحاربته من شيعة الباطل، ولا سيما حيث أصبح الجهل بحقائق الشريعة ضارباً أطنابه؛ فلا ينعق أخو ضلالة أو هوى إلا وجد حوله طائفة تلقى إليه السمع وتتلقى ما يوحيه إليه وسواسه بتقليد أعمى، ولا يزال الملحدون ينصبون المكايد للإسلام منذ نشأ وبلغ أشده، ولٰكن علماؤه كانوا ذوي بصائر نيرة وعزائم متقدة؛ فلا يغفلون عن تفقد الحالة الاجتماعية، حتى إذا أبصروا بخاراً ساماً يتصاعد من روح خبيثة بادروا إلى قطع أثره بما استطاعوا من تحذير بالغ أو مناظرة ترد المبطل على عقبه خاسئاً، وقد انتهز =

المسألة الثامنة

التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها؛ فللمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها؛ فهٰذا لا إشكال فيه، ولٰكن ينبغي أن لا يخليه من قصد التعبد؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد؛ إذ ليست بعقلية، حسبما تقرر في موضعه[1]، وإنما هي تابعة لمقصود التعبد، فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية، وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف؛ فكَم ممن فَهِم المصلحة فلم يَلوِ على غيرها؛ فغاب عن أمر الآمر بها؟ **وهي غفلة تفوِّت خيرات كثيرة**، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد.

وأيضاً؛ فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر، إلا دليل ناص على الحصر، وما أقلَّه إذا نظر في مسلك العلة النصي[2]؛ إذ يقلّ في كلام الشارع أن يقول مثلاً: «لم أشرع هٰذا الحُكم إلا لهٰذه الحِكم»[3]، فإذا لم يثبت الحصر، أو ثبت في موضع ما ولم يطرد؛ كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ما هو مقصود أيضاً من شرع الحكم، فنقص عن كمال غيره.

والثاني: أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع، مما اطلع عليه أو لم

= ملحدوا هٰذا العصر خمول العلماء فرصة؛ فأخذوا يتجشأون بوساوسهم في كل ناد، وحق على الذين أوتوا الحكمة أن يتقصوا أثرهم ويسدوا المنافذ في وجه مكايدهم؛ فإن الله لا يهدي كيد الخائنين. (خ)

(١) مسألة الحسن والقبح في كتب الأصول، وتقدم للمؤلف فيه كلام في جملة مواضع. (د). قلت: انظر ما قدمناه في التعليق على (١ / ١٢٥ - ١٢٩).

(٢) لأنه الدليل الذي يؤخذ به في ذٰلك. (د).

(٣) في الأصل: «الحكمة».

يطلع عليه، وهٰذا أكمل من الأول؛ إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد، والقصدُ إليه في التعبد، فإن الذي يعلم أن هٰذا العمل شرع لمصلحة كذا، ثم عمل لذٰلك القصد؛ فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة، غافلاً عن امتثال الأمر فيها؛ فيشبه مَن عملها مِن غير ورود أمر[1]، والعامل على هٰذا الوجه عمله عاديّ فيفوت قصد التعبد، وقد يستفزه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق، أو الوجاهة[2] عنده، أو نيل شيء من الدنيا، أو غير ذٰلك من المقاصد المردية بالأجر، وقد يعمل هنالك لمجرد حظه؛ فلا يكمل[3] أجره كمال من يقصد التعبد.

والثالث: أن يقصد مجرد امتثال الأمر، فَهِم قصد المصلحة أو لم يفهم؛ فهٰذا أكمل وأسلم.

أما كونه أكمل؛ فلأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً، ومملوكاً مُلبّياً؛ إذ لم يعتبر [إلا مجرد الأمر][4].

أيضاً؛ فإنه لما امتثل الأمر؛ فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلاً، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هٰذا العمل؛ فصار مؤتمراً في[5] تلبيته التي لم يقيدها ببعض المصالح دون بعض.

---

(١) بل بمجرد هواه، وهٰذا مذموم؛ فيكون فعل ما يشبه المذموم. (د).

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٣٩): «والوجاهة».

(٣) تقدم أن من يأخذ في السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه، وكان تصرفه لقصد مصلحة نفسه يكون عاملاً لمجرد الحظ، ولٰكنه لا يخلو من الأجر؛ لأنه لم يأخذه على أنه أمر عادي بمجرد الهوى الذي هو الحظ المذموم. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٥) في (خ): «للمؤتمر».

وأما كونه أسلم؛ فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية، واقف على مركز الخدمة[1]، فإن عرض له قصد غير الله رده قصد[2] التعبد، بل لا يدخل عليه في الأكثر، إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئاً ولا يقدر على شيء، بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح؛ فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً؛ فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة؛ فتقوم لذلك نفسه.

وأيضاً؛ فإن حظه هنا ممحوٌّ من جهته، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي، والعملُ على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها، ولهٰذا بسطٌ في كتاب الأحكام، وبالله التوفيق.

* * * * *

---

(١) أي: موضوعها الذي فيه الفائدة. (ماء / ص ٢٣٩).

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٣٩): «وقصد».

المسألة التاسعة

كل ما كان من حقوق الله؛ فلا خيرة فيه للمكلف على حال، وأما ما كان من حق العبد في نفسه؛ فله فيه الخيرة.

أما حقوق الله تعالى؛ فالدلائل على أنها غير ساقطة ولا ترجع لاختيار المكلف كثيرة، وأعلاها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها؛ كالطهارة على أنواعها، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر الذي أعلاه الجهاد[1]، وما يتعلق بذلك من الكفارات والمعاملات، والأكل والشرب واللباس، وغير ذلك من العبادات والعادات التي ثبت فيها حق الله تعالى أو[2] حق الغير من العباد، وكذلك الجنايات كلها على هذا الوزان، جميعها لا يصح إسقاط حق الله فيها ألبتة، فلو طمع أحد في أن يسقط طهارة للصلاة أيّ طهارة كانت، أو صلاة من الصلوات المفروضات، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أو غير ذلك؛ لم يكن له ذلك، وبقي مطلوباً بها أبداً حتى يتقصّى عن عهدتها وكذلك لو حاول استحلال مأكول حي مثلاً من غير[3] ذكاة، أو إباحة ما حرَّم الشارع من ذلك، أو استحلال نكاح بغير ولي أو صداق، أو الربا، أو سائر البيوع الفاسدة، أو إسقاط حد الزنى أو الخمر أو الحرابة، أو الأخذ بالغرم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه وأشباه ذلك؛ لم يصح شيء منه، وهو ظاهر جداً في مجموع الشريعة؛ حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد؛ لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدى إلى إسقاط حق الله.

---

(١) لأنه نهي عن المنكر، بل عن أنكر المنكرات، وتغيير له باليد؛ فإن الجهاد شرع لتكون كلمة الله هي العليا، فمن وقف في طريق ذلك؛ حق على المسلمين حربه حتى يذعن ويترك العناد. (د).

(٢) في الأصل: «وحق».

(٣) في (ط): «مثلاً بغير».

فلأجل ذٰلك لا يعترض هٰذا بأن يقال مثلاً: إن حق العبد ثابت له في حياته وكمال جسمه وعقله وبقاء ماله في يده، فإذا أسقط ذٰلك بأن سلط يد الغير عليه؛ فإما أن يقال بجواز ذٰلك له أوْ لا، فإن قلت «لا» وهو الفقه؛ كان نقضاً لما أصّلت لأنه حقه، فإذا أسقطه اقتضى ما تقدم أنه مخير في إسقاطه، والفقه يقتضي أن ليس له ذٰلك، وإن قلت «نعم» خالفت الشرع؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه، ولا مالاً من ماله؛ فقد قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

ثم توعد عليه، وقال: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٨].

وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه، وحرم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل برهة؛ فما ظنك بتفويته جملة؟ وحجر على مبذر المال، ونهى عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال[1]؛ فهٰذا كله دليل على أن ما هو حق للعبد لا يلزم أن تكون له فيه الخيرة.

لأنا نجيب بأن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد، لا من حقوق العباد، وكون ذٰلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذٰلك، فإذا أكمل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي[2] به يحصل [له][3] ما طلب به من القيام بما كلف به؛ فلا يصح للعبد إسقاطه، اللهم إلا أن يبتلى المكلف بشيء من ذٰلك من غير كسبه ولا تسببه، وفات بسبب

---

(١) ورد ذٰلك ضمن حديث أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، ١٣ / ٢٦٤ / رقم ٧٢٩٢) عن المغيرة رضي الله عنه.

(٢) يصح رجوعه للثلاثة جملة وتفصيلاً. (د).

(٣) زيادة من الأصل و (ط).

ذٰلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه؛ فهنالك يتمحض حق العبد؛ إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه؛ فله الخيرة فيمن تعدى عليه لأنه قد صار حقاً مستوفى في الغير كدين من الديون، فإن شاء استوفاه، وإن شاء تركه، وتركه هو الأولى إبقاء على الكلي؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [الشورى: ٤٣].

وقال: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٠].

وذٰلك أن القصاص والدِّية إنما هي جبر لما فات المجني عليه من مصالح نفسه أو جسده؛ فإن حق الله قد فات ولا جبر له، وكذٰلك ما وقع مما يمكن رفعه كالأمراض إذا كان التطبب غير واجب ودفع المظالم عنك غير واجب[1] على تفصيل في ذٰلك مذكور في الفقهيات، وأما المال؛ فجارٍ على ذٰلك الأسلوب، فإنَّه إذا تعيَّن الحقّ للعبد فله إسقاطه، وقد قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٠] بخلاف ما إذا كان في يده فأراد التصرف فيه وإتلافه في غير مقصد شرعي يبيحه الشارع؛ فلا، وكذٰلك سائر ما كان من هٰذا الباب.

وأما تحريم الحلال وتحليل[2] الحرام وما أشبهه فمن حق الله تعالى لأنه تشريع مبتدأ وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد، فليس لهم فيها تحكم؛ إذ ليس للعقول تحسين ولا تقبيح تحلِّل به أو تحرِّم؛ فهو مجرد تعدٍّ فيما ليس لغير الله فيه نصيب، فلذٰلك لم يكن لأحد فيه خيرة.

فإن قيل: فقد تقدم أيضاً أن كل حق للعبد لا بد فيه من تعلق حق الله به، فلا شيء من حقوق العباد إلا وفيه لله حق؛ فيقتضي أن ليس للعبد إسقاطه،

---

(١) ينظر ليطبق على ما ذكره قبل؛ حتى لا يعد مخالفاً له. (د). وفي (ط): «ودفع المظالم»، وفي غيره: «الظالم»!

(٢) في (ط): «أو تحليل».

فلا يبقى بعد هٰذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيراً؛ فقسم العبد إذاً ذاهب، ولم يبق إلا قسم واحد.

فالجواب أن هٰذا القسم الواحد هو المنقسم؛ لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقّاً له بإثبات الشرع ذٰلك له، لا بكونه مستحقاً لذٰلك بحكم الأصل، وقد تقدم[1] هٰذا المعنى مبسوطاً في الكتاب، وإذا كان كذٰلك؛ فمن هنا ثبت للعبد حق ولله حق.

فأما ما هو لله صرفاً[2]؛ فلا مقال فيه للعبد.

وأما ما هو للعبد؛ فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذٰلك، لا من جهة أنه مستقل بالاختيار، وقد ظهر بما تقدم آنفاً تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة، ويكفيك من ذٰلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها مما هو حلال له، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق؛ فله إسقاطها وله الاعتياض[3] منها والتصرف فيما بيده من

---

(١) أي: في المسألة التاسعة عشرة من النوع الرابع، والفصل الذي بعدها في تقسيم الأفعال إلى ثلاثة أقسام؛ فقوله بعد: «في آخر النوع الثالث» غير ظاهر. (د).

(٢) أي: أو كان حقه تعالى مغلباً، وقوله: «وما هو للعبد»؛ أي: ما كان حقه فيه مغلباً؛ كحق المدبر ألا يباع مثلاً، وكالأمور المالية وغيرها مما ذكر في هٰذه المسألة قبل هٰذا وما ذكره هنا؛ فكل هٰذا حق العبد فيه مغلب فله إسقاطه، وعلى هٰذا يفهم قوله: «تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة»، أي: وإن كان فيه حق لله ولٰكنه غلب حق العبد؛ فاجتمع كلام المؤلف أولاً وآخراً، وقوله: «في أنواع المتناولات»؛ أي: لا في جنسها؛ فليس له أن يمتنع عن الأكل أو الشرب أو اللباس أو المسكن وما أشبه ذٰلك؛ لأن هٰذا من حق الله ومن الضروريات التي بها إقامة الحياة. (د).

(٣) أي: طلب العوض. (ماء / ٢٤٠).

غير حجر عليه، إذا كان تصرفه على ما ألف من محاسن العادات، وإنما الشأن كله في فهم الفرق بين ما هو حق لله، وما هو حق للعباد، وقد تقدمت الإشارة إليه في آخر النوع الثالث من هٰذا الكتاب[1]، والحمد لله.

* * * * *

---

(١) وتعرض المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٥٧٠ ـ ط ابن عفان) إلى هٰذا المعنى أيضاً، وأحال على هٰذا الكتاب.

المسألة العاشرة[1]

التحيل بوجه سائغ مشروعٍ في الظاهر أو غيرِ سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الواسطة، فتفعل ليتوصل بها إلى ذٰلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له؛ فكأن التحيل مشتمل على مقدمتين:

إحداهما: قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر.

والأخرى: جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان وسائلَ إلى قلب تلك الأحكام؛ هل[2] يصح شرعاً القصد إليه والعمل على وفقه أم لا؟

وهو[3] محل يجب الاعتناء به، وقبل النظر في الصحة أو عدمها[4] لا بد من شرح هٰذا الاحتيال.

وذٰلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء؛ إما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب؛ كما أوجب الصلاة، والصيام، والحج وأشباه ذٰلك،

---

(١) فصل شيخ الإسلام ابن تيمية الكلام على الحيل في كتابه «إقامة الدليل على إبطال التحليل» وهو في «الفتاوى الكبرى» (٣ / ٩٨ ـ ٢٨٥)، وكذا تلميذه ابن القيم في المجلد الثالث من «إعلام الموقعين» والمجلد الرابع إلى صفحة (٦٣) منه.

وانظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية» (ص ١١٥ وما بعدها) لابن عاشور، و«الحيل» لأبي حاتم القزويني، نشر شاخت، و«الحيل الفقهية في المعاملات المالية» محمد بن إبراهيم، ولا سيما (ص ٢١ وما بعدها)، و«كشف النقاب عن موقع الحيل من السنة والكتاب» لمحمد عبدالوهاب البحيري، نشر سنة (١٩٧٤م)، و«الحيل المحظور منها والمشروع» لعبدالسلام ذهني، نشر سنة (١٩٤٦م).

(٢) الجملة الاستفهامية خبر عن قوله: «التحيل بوجه. . . إلخ». (د).

(٣) في نسخة (ماء / ص ٢٤٠) و(ط): «هو». (٤) في (ط): «وعدمها».

و[كمـا][1] حرم الزنى والربا والقتل ونحوها، وأوجب أيضاً أشياء مرتبة[2] على أسبـاب، وحـرم أُخـر كذٰلك؛ كإيجاب الزكاة، والكفارات، والوفاء بالنذور، والشفعة للشريك، وكتحريم المطلَّقة، والانتفاع بالمغصوب أو المسروق، وما أشبه ذٰلك، فإذا تسبب المكلف في إسقاط ذٰلك الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذٰلك المحرَّم عليه، بوجهٍ من وجوه التَّسبُّب حتى يصير ذٰلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً.

فهٰـذا التسبب يسمى حيلة وتحيلاً، كما لو دخل وقت الصلاة عليه في الحضر؛ فإنها تجب عليه أربعاً، فأراد أن يتسبب في إسقاطها كلها بشرب خمر أو دواء مُسْبِت[3]، حتى يخرج وقتها وهو فاقد لعقله كالمغمى عليه، أو قصرِها فأنشأ سفراً ليقصر الصلاة، وكذٰلك مَنْ أظلَّه شهرُ رمضان فسافر ليأكل، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلفه بوجه من وجوه الإتلاف كي لا يجب عليه الحج، وكما لو أراد وطء جارية الغير فغصبها وزعم أنها ماتت فقضي عليه بقيمتها فوطئها بذٰلك، أو أقام شهود زور على تزويج بكر برضاها قضى الحاكم بذٰلك ثم وطئها[4]، أو أراد بيع عشرة دراهم نقداً بعشرين إلى أجل فجعل العشرة

---

(١) زيادة من الأصل و(خ) و(ماء / ص ٢٤١) و(ط).

(٢) في الأصل: «مترتبة».

(٣) أي: منوِّم (ماء / ص ٢٤١).

(٤) أجاز قوم هٰذه المسألة بناء على ما فصلوه من أن حكم الحاكم المخالف لما في الواقع إن كان في مال لم يكن موجباً للمحكوم له، وإن كان في مثل نكاح أو طلاق؛ فإنه يكون نافذاً ظاهراً وباطناً، ووقف هٰؤلاء في حديث: «فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً؛ فلا يأخذه»، على ما يدل عليه بظاهره وهو المال خاصة، والتحقيق أن حكم الحاكم إنما يجري على الظاهر، ولا نفاذ له في البـاطن بحال، وحرمة الإبضاع فوق حرمة الأموال؛ فهي أحق بالاحتياط وأولى بأن لا يرفع حقها الثابت شهادة باطلة أو حكم قام على غير بينة عادلة. (خ).

ثمناً لثوب ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين إلى أجل، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه سبباً مُجهِزاً كإشراع الرمح[1] وحفر البئر ونحو ذٰلك، وكالفرار من وجوب الزكاة بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقِهِ أو تفريق مجتمعِه، وهٰكذا سائر الأمثلة في تحليل الحرام وإسقاط الواجب[2]، ومثله جار في تحريم الحلال؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرةَ لتحرم عليه، أو إثبات حق لا يثبت؛ كالوصية للوارث في قالب الإقرار بالدين، وعلى الجملة؛ فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام أخر، بفعلٍ صحيح الظاهر لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع.



---

(١) في الأصل: «الزمل».

(٢) حرر ابن القيم في «إعلام الموقعين» أن الممنوع من التحيل ما يقتضي رفع التحريم مع قيام موجبه أو إسقاط الواجب مع قيام سببه، وذكر في إنكار أن يكون من الشريعة الحكيمة وجوهاً كثيرة أشدها أنه مخادعة لله كما يخادع المخلوق، ثم ما يتضمنه من المكر والتلبيس والإغراء به، وتعليمه لمن لا يحسبه، ثم تسليط أعداء الدين على القدح فيه وسوء الظن به وبمن شرعه، ويكفي من هٰذه الوجوه أنه إجهاد الفكر في نقض ما أبرمه الرسول وإبطال ما أوجبه أو تحليل ما حرمه. (خ).

المسألة الحادية عشرة

الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة[1]، والدليل على ذٰلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، لٰكن في خصوصات[2] يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع.

فمن الكتاب ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [البقرة: ٨] إلى آخر الآيات؛ فذمهم وتوعدهم وشنع عليهم، وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام إحرازاً لدمائهم وأموالهم، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي، وبهٰذا المعنى كانوا في الدرْك الأسفل من النار.

وقيل فيهم: إنهم ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٩].

وقالوا عن أنفسهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤]؛ لأنهم تحيلوا بملابسة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة.

وقال تعالى في المرائين بأعمالهم: ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ﴾ الآية [البقرة: ٢٦٤].

وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [النساء: ٣٨].

وقال: ﴿يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]؛ فذم

---

(١) سيأتي في الفصل التالي للمسألة الثانية عشرة أن بعض ما يصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحاً مشروعاً؛ فلذا قال: «في الجملة». (د).

(٢) سيأتي له حديث: «لا ترتكبوا»، وهو عام؛ فلعله لعدم قوته لم يعتد به دليلاً مستقلاً كافياً للعموم. (د). قلت: سيأتي (ص ١١٢) أنه حسن في أقل أحواله.

وتوعد[1] لأنه إظهار للطاعة لقصد دنيوي[2] يتوصل بها إليه.

وقال تعالى في أصحاب الجنة: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ...﴾ الآية إلى قوله: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ﴾ [القلم: ١٧ ـ ٢٠]؛ لمَّا احتالوا على إمساك حق المساكين بما قصَدوا الصِّرام في غير وقت إتيانهم[3]؛ عذبهم الله تعالى بإهلاك مالهم.

وقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ الآية [البقرة: ٦٥] وأشباهها؛ لأنهم احتالوا للاصطياد في السبت بصورة[4] الاصطياد في غيره.

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا...﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا ۚ﴾ [البقرة: ٢٣١].

وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارَّتها،

---

(١) التوعد في الآية الثانية؛ إما بناء على عطف ﴿والذين﴾ على لفظ ﴿الكافرين﴾ قبله، أو على أنه مبتدأ، وقوله بعد ﴿فساء قريناً﴾ توعد بأن الشيطان يكون قرينه في النار فيتلاعنان. (د).

(٢) في آيات المنافقين المقدمتان السابقتان موجودتان؛ ففيها قلب الأحكام من عدم عصمة دمائهم وأموالهم إلى عصمتها، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختياراً لما قصدوا إليه من الإحراز المذكور، أما في آيات الرياء؛ فتوجد مقدمة جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معنى وسيلة لغيره، ولٰكن ما هو الحكم الذي أسقطوه أو قلبوه؟ تأمل. (د).

(٣) كأنه كان في شرعهم أن من لا يحضر الجذاذ يسقط حقه؛ فاحتالوا بهٰذه الحيلة لسقوط حق المساكين. (د).

(٤) بأن حفروا حياضاً وأشرعوا إليها الجداول؛ فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج، فلا تقدر على الخروج لبعد العمق وقلة الماء؛ فيصطادونها يوم الأحد وكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت؛ ففي الحقيقة اصطيادها يوم السبت في صورة أنه في يوم الأحد، وكان ذٰلك في زمن داود عليه السلام. (د).

بأن يطلقها، ثم يمهلها حتى تشارِف انقضاء العدة، ثم يرتجعها، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة، وهٰكذا لا يرتجعها لغرض له فيها سوى الإضرار بها.

وقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا...﴾ إلى قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٨] أن الطلاق كان في أول الإسلام إلى غير عدد؛ فكان الرجل يرتجع المرأة قبل أن تنقضي عدتها ثم يطلقها، ثم يرتجعها كذٰلك قصداً؛ فنزلت[1]: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ونزل مع ذٰلك: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ الآية [البقرة: ٢٢٩] فيمن كان يضارُّ المرأة حتى تفتدي منه، وهٰذه كلها حيل على بلوغ غرض[2] لم يشرع ذٰلك الحكم لأجله.

وقال تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء: ١٢]، يعني بالورثة بأن يوصي بأكثر من الثلث أو يوصي لوارث احتيالاً على حرمان بعض الورثة.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا[3] أَن يَكْبَرُواْ﴾ [النساء: ٦].

وقوله: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ الآية [النساء: ١٩].

إلى غير ذٰلك من الآيات في هٰذا المعنى.

---

(١) نحوه في «سنن أبي داود» (كتاب الطلاق، باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث، ٢ / ٢٥٩ / رقم ٢١٩٥)، و«تفسير ابن جرير» (٤ / ٥٣٩)، وهو صحيح.

وانظر: «تفسير الثوري» (ص ٦٧)، و«تفسير ابن كثير» (١ / ٢٧٢)، و«أحكام القرآن» (١ / ١٨٩)، و«فتح القدير» (١ / ٢٣٩)، و«الدر المنثور» (١ / ٢٧٨).

(٢) أي: من إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر بفعل سائغ أو غير سائغ. (د).

(٣) أي: بناء على أنهما مفعولان لأجله. (د).

ومن الأحاديث: قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتفرِّقٍ، ولا يفرَّق بين مُجْتمعٍ خَشْيَةَ الصَّدقة»[1]؛ فهٰذا نهي عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله.

وقال: «لا تَرْتَكبوا ما ارتكبتِ اليهودُ والنصارى، يستحِلُّون مَحَارِمَ اللهِ بأدْنَى الحيل»[2].

وقال: «مَنْ أدخل فرساً بين فرسينِ وقد أمن[3] أن تُسْبق؛ فهو قِمارٌ»[4].

وقال: «قاتلَ اللهُ اليهودَ، حُرِّمَتْ عليهم الشحومُ فجمَلوها[5] وباعوها وأكلوا أثمانَها»[6].

---

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب لا يجمع بين متفرِّق ولا يُفرَّق بين مجتمع، ٣ / ٣١٤ / رقم ١٤٥٠) عن أنس رضي الله عنه.

وفي الباب عن ابن عمر، وتقدم تخريجه (١ / ٤٢٤)، وسعد وغيرهما.

قلت: وفي الأصل: «مفترق».

(2) أخرجه ابن بطة في كتابه «إبطال الحيل» (ص ٤٦ ـ ٤٧)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «إبطال الحيل» (٣ / ٢٣ ـ ٢٤ ـ من مجموع الفتاوى): «وهٰذا إسناد جيد، يصحح مثله الترمذي وغيره تارة، ويحسنه تارة»، وحسنه أيضاً (٣ / ٢٨٧)، وجوَّده ابن كثير في «تفسيره» (١ / ١١١ و٢ / ٢٦٨ ـ ط دار المعرفة)، وكذا ابن القيم في «إغاثة اللهفان» (١ / ٣٤٨).

وانظر: «غاية المرام» (رقم ١١)، و«إرواء الغليل» (٥ / ٣٧٥ / رقم ١٥٣٥).

(3) أي: فهو عالم بأن الرهان على مسابقة، ومع ذٰلك يدخل في صورة أن الأمر محتمل كما هو الشأن في عمل المسابقة. (د).

(4) مضى تخريجه بإسهاب في (١ / ٤٢٥ ـ ٤٢٧)، وهو ضعيف.

(5) أذابوها فصارت في صورة غير صورة الشحم، ولم يأكلوها هي، بل أخذوا أثمانها فانتفعوا بها. (د).

(6) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ٤ / ٤٢٤ / رقم ٢٢٣٦، وكتاب التفسير، باب ﴿وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر﴾، ٨ / ٢٩٥ / رقم =

وقال: «لَيشربَنَّ ناسٌ مِن أُمتي الخمرَ يُسَمّونها بغير اسمها، يُعْزَفُ على رؤوسهم بالمعازِف والمُغَنِّيات، يَخسِفُ[1] الله بهم الأرضَ ويجعلُ منهم القِرَدَةَ والخنازير»[2].

ويروى موقوفاً على ابن عباس ومرفوعاً: «يأتي على الناسِ زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسةِ أشياءٍ: يستَحِلون الخمر بأسماءٍ يُسمُّونها بها، والسُّحتَ

= ٤٦٣٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، ٣ / ١٢٠٧ / رقم ١٥٨١) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه، وقد تقدم (١ / ٤٤٧) ومضى تخريجه مسهباً هناك.

(١) انـظره ما مع تقرر من أمن أمته ﷺ من المسخ والخسف ويكفي أنه موقوف، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستئناس وضمه إلى القوي فيقوى، وقد ورد في «المصابيح» عن أنس في شأن البصرة: «أنه يكون بها خسف وقذف ورجم ومسخ إلى قردة وخنازير، وقد أوصاه ﷺ أن يكون بضواحيها لا في داخلها وأسواقها»؛ فعليك باستكمال المقام، ومعروف أنهم يقولون: إن الأمن فيما عدا ما بين يدي الساعة؛ فالتوفيق ميسور. (د).

(٢) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأشربة، باب في الدّاذي ـ وهو حب يطرح في النبيذ فيشتدّ حتى يسكر ـ، ٣ / ٣٢٩ / رقم ٣٦٨٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، باب العقوبات، ٢ / ١٣٣٣ / رقم ٤٠٢٠)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٤٢)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (١ / ٣٠٥ و٧ / ٢٢٢)، وابن حبان في «الصحيح» (١٥ / ١٦٠ / رقم ٦٧٥٨ ـ الإحسان)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٣٤١٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٢٩٥ و١٠ / ٢٣١) من طرق عن معاوية بن صالح عن حاتم بن حُريث عن مالك بن أبي مريم عن عبدالرحمٰن بن غنم عن أبي مالك الأشعري به.

وإسناده ضعيف، رجاله ثقات؛ غير مالك بن أبي مريم، لم يرو عنه غير حُريث، ولم يوثقه غير ابن حبان على قاعدته المشهورة، قال ابن حزم: «لا يُدرى من هو»، وقال الذهبي: «لا يُعرف»، **ولأوّله شواهد عديدة**، تقدم منها (١ / ٤٤٧) حديث عبادة بن الصامت، وهو **صحيح**.

وانظر تعليق المصنف على الحديث في كتابه «الاعتصام» (٢ / ٥٧٩ ـ ٥٨١ ـ ط دار ابن عفان).

بالهدية، والقتلَ بالرهبة، والزنى بالنكاح، والربا بالبيع»[1].

وقال: «إذا ضنَّ الناسُ بالدينارِ والدِّرهم[2]، وتبايعوا بالعِينَة، واتَّبعوا أذنابَ البقر، وتركوا الجهادَ في سبيلِ الله؛ أنزلَ اللهُ بهم بلاءً فلا يرفعُه حتى يُراجِعوا دينَهم»[3].

---

(١) أخرجه الخطابي في «غريب الحديث» (١ / ٢١٨) بإسناد معضل؛ فهو ضعيف، وتقدم بيان ذٰلك في (١ / ٤٨٨).

وقال المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٥٨٣ ـ ط ابن عفان) شارحاً بعض ما في الحديث: «وأما استحلال السحت الذي هو العطية للوالي والحاكم ونحوهما باسم الهدية؛ فهو ظاهر، واستحلال القتل باسم الإرهاب الذي يسمِّيه ولاة الظلم (سياسة) و(أُبَّهة الملك)، ونحو ذٰلك؛ فظاهر أيضاً، وهو نوع من أنواع شريعة القتل المخترعة».

ثم فصل القتل في شريعة (المهدي المغربي)، وأنه جعله عقاباً في ثمانية عشر صنفاً، وذكر منها أشياء، ثم فصل فساد شريعته في أشياء أخر؛ فلتنظر.

(٢) أي: بخلوا بإنفاقهما في سبيل الله، وقوله: «وتبايعوا بالعينة» فسرت بأن تبيع الشيء بثمن لأجل ثم تشتريه نقداً بثمن أقل؛ فآلت المسألة إلى نقد عاجل قليل في نقد آجل كثير، وهو الربا بعينه، وذٰلك هو الواقع في قصة زيد بن أرقم. (د).

(٣) أخرجه بهٰذا اللفظ أحمد في «المسند» (٢ / ٢٨)، وأبو أمية الطرسوسي في «مسند ابن عمر» (رقم ٢٢)، والطبراني في «الكبير» (رقم ١٣٥٨٣) من طريق أبي بكر بن عياش عن الأعمش عن عطاء بن أبي عمر عن ابن عمر مرفوعاً.

ونقل ابن التركماني في «الجوهر النقي» (٣ / ٣١٦ ـ ٣١٧)، والزيلعي في «نصب الراية» (٤ / ١٧) عن ابن القطان قوله في هٰذا الطريق ـ وعزاه لأحمد في «الزهد» ـ: «وهٰذا حديث صحيح، ورجاله ثقات».

وتعقب ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٣ / ١٩) ابن القطان بقوله: «قلتُ: وعندي أن إسناد الحديث الذي صححه ابن القطان معلول؛ لأنه لا يلزم من كون رجاله ثقات أن يكون صحيحاً؛ لأنّ الأعمش مدلس، ولم ينكر سماعه من عطاء، وعطاء يحتمل أن يكون هو عطاء الخراساني؛ فيكون فيه تدليس التسوية بإسقاط نافع بين عطاء وابن عمر؛ فرجع الحديث إلى الإسناد =

. . . .

= الأول، وهو المشهور».

قلت: العجب من الحافظ فإنه القائل عنه في «بلوغ المرام» (رقم ٨٦٠): «رجاله ثقات»، وقد جعل الأعمش في الطبقة الثانية من المدلسين (الذين احتمل أئمة الحديث تدليسهم وتجاوزوا لهم عنه)، ولم يقل أحد إن الأعمش يدلس تدليس التسوية، ولماذا يفعل ذٰلك وهو قد رواه عن نافع أيضاً؟ كما قال أبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣١٤) وفي آخر كلام ابن حجر السابق إشارة إلى ما أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب البيوع، باب في النهي عن العينة، ٣ / ٢٧٤ ـ ٢٧٥ / رقم ٣٤٦٢)، والدولابي في «الكنى والأسماء» (٢ / ٦٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣١٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ٢٠٨ ـ ٢٠٩)، وابن عدي في «الكامل» (٥ / ١٩٩٨) من طريق إسحاق أبي عبدالرحمٰن الخراساني عن عطاء الخراساني عن نافع عن ابن عمر.

وإسناده ضعيف، قال المنذري في «مختصر سنن أبي داود» (٥ / ١٠٢ ـ ١٠٣): «في إسناده إسحاق بن أسيد أبو عبدالرحمٰن الخراساني، نزيل مصر، لا يحتج بحديثه، وفيه أيضاً عطاء الخراساني، وفيه مقال».

وتابع عطاءَ الخراساني فضالةُ بن حصين عن أيوب عن نافع؛ كما قال أبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٣١٩)، ومتابعته هٰذه أخرجها ابن شاهين في «الأفراد» (١ / ١)؛ كما قال شيخنا الألباني في «السلسلة الصحيحة» (رقم ١١).

وفضالة لا يصلح للمتابعة، قال أبو حاتم عنه: «مضطرب الحديث».

وللحديث طرق أخرى يتقوى بها، منها:

ما أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ٤٢، ٨٤) من طريق شهر بن حوشب عن ابن عمر، وشهر حديثه حسن، ولا سيما في الشواهد.

وما أخرجه أبو يعلى في «المسند» (١٠ / ٢٩ / رقم ٥٦٥٩)، والطبراني في «الكبير» (رقم ١٣٥٨٥)، والروياني في «المسند» (ق ٢٤٧ / ب)، وابن أبي الدنيا في «العقوبات» (ق ٧٩ / أ) ـ كما في «الصحيحة» (رقم ١١) ـ، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣١٣ ـ ٣١٤ و٣ / ٣١٨ ـ ٣١٩) من طريق ليث بن أبي سُليم عن عبدالملك بن أبي سليمان عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عمر به، وبعضهم أسقط ابن أبي سليمان.

وليث ضعيف. =

وقال: «لعنَ اللهُ المحلِّلَ والمحلَّلَ له»[1].

وقال: «لعنَ اللهُ الرَّاشِيَ والمُرْتَشي»[2].

= والخلاصة: الحديث صحيح بمجموع طرقه، وإلى هٰذا أشار ابن القيم في «تهذيب السنن» (٥ / ١٠٣ - ١٠٤)؛ فقال بعد أن سرد بعض طرقه: «وهٰذا يبيِّن أن للحديث أصلاً، وأنه محفوظ»، وساق له المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٥٧٦ - ط ابن عفان) شاهداً مرفوعاً، وهو حديث: «إذا تبايعتم بالعينة. . .»، وأثراً لعلي عند أبي داود في «السنن» (٣٣٨٢)، و«مسند أحمد» (١ / ١١٦) وقال: «وهٰذه الأحاديث الثلاثة - وإن كانت أسانيدها ليست هناك - مما يعضد بعضه بعضاً، وهو خبرٌ حقٌّ في نفسه يشهد له الواقع».

وكتب (خ) ما نصه: «قد وقع المسلمون في هٰذه العلل؛ حتى أفضت بهم إلى أشد بلاء يصبه الله على رؤوس الأمم، وهو استيلاء العدو على أوطانهم والقبض على زمام أمورهم؛ فهل لهم أن يغيروا ما بهم ويعطفوا على تعاليم دينهم؟ فنراهم كيف ينهضون لإعادة شرفهم المسلوب وحقهم المغتصب بنفوس سخية وعزائم لا تغتر.

شعور فعلم فاتحاد فقوة فعزم فإقدام فإحراز آمال»

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (٢ / ٢٩٤)، وأبو داود في «السنن» (٢ / ٢٢٧)، وابن ماجه في «السنن» (١ / ٦٢٢)، والنسائي في «المجتبى» (٦ / ١٤٩)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٤ / ٢٩٥)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ٢٦٩)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٢٥١)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٩٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧ / ٢٠٧) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه بإسنادٍ صحيح، ومضى تخريجه أيضاً (١ / ٤٢٩).

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الأحكام، باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم، ٣ / ٦٢٣ / رقم ١٣٣٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأقضية، باب كراهية الرشوة، ٣ / ٣٠٠ / رقم ٣٥٨٠)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأحكام، باب التغليظ في الحيف والرشوة، ٢ / ٧٧٥ / رقم ٢٣١٣)، وأحمد في «المسند» (٢ / ١٦٤، ١٩٠، ١٩٤، ٢١٢)، والطيالسي في «المسند» (رقم ٢٢٧٦)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٠٢ - ١٠٣)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٥٨٥)، والطبراني في «الصغير» (١ / ٢٨)، والدارقطني في «العلل» (٤ / ٢٧٥)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ١٣٨ - ١٣٩)، والبغوي في «شرح السنة» (١٠ / ٨٧ - ٨٨ =

ونهى عن هدية المَدْيَان؛ فقال: «إذا أُقْرِضَ أحدكُم قرضاً فأهدِيَ إليه أو حملَه على الدابة؛ فلا يَرْكَبها ولا يقبلها إلا أن يكونَ جرى بينه وبينه قَبْلَ ذلك»[1].

= / رقم ٢٤٩٣) من حديث عبدالله بن عمرو بإسنادٍ صحيح.

وفي الباب عن أبي هريرة أخرجه الترمذي في «الجامع» (٣ / ٦٢٢ / رقم ١٣٣٦)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٠٣)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١١٩٦ - موارد)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٥٨٥)، وعن أم سلمة عند الطبراني بلفظ: إن رسول الله ﷺ لعن الراشي والمرتشي في الحكم. وإسناده جيد؛ كما في «الترغيب والترهيب» (٣ / ١٤٣).

(١) أخرجه ابن ماجه في «السنن» (كتاب الصدقات، باب القرض، ٢ / ٨١٣ / رقم ٢٤٣٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٥٠) من طريق إسماعيل بن عياش حدثني عتبة بن حميد الضّبي عن يحيى بن أبي إسحاق الهُنائي؛ قال: سألت أنس بن مالك: الرّجل منا يقرض أخاه المال فيُهْدِي له؟ قال: قال رسول الله ﷺ (وذكره).

وعند البيهقي في أحد روايته: «يزيد بن أبي يحيى» بدلاً من «يحيى»، وقال: «قال المعمري: قال هشام في هٰذا الحديث: «يحيى بن أبي إسحاق الهنائي»، ولا أراه إلا وهم، وهٰذا حديث يحيى بن يزيد الهنائي عن أنس». ثم قال: «ورواه شعبة ومحمد بن دينار؛ فوقفاه».

ويحيى بن يزيد من رجال مسلم، ورجح ابن التركماني أن يكون «ابن أبي إسحاق»، وهو مجهول، وعلى كل حالٍ؛ الحديث ضعيف، وله علل:

الأولى: ضعف إسماعيل بن عياش؛ فهو ضعيف في روايته عن غير الشاميين، وشيخه عتبة في هٰذا الحديث بصري.

الثانية: ضعف عتبة بن حميد.

قال البوصيري في «الزوائد»: «في إسناده عتبة بن حميد الضبي، ضعّفه أحمد وأبو حاتم، وذكره ابن حبان في «الثقات»، ويحيى بن أبي إسحاق لا يعرف».

الثالثة: الاضطراب في سنده.

الرابعة: جهالة ابن أبي يحيى.

الخامسة: روايته موقوفاً، وانظر: «السلسلة الضعيفة» (رقم ١١٦٢).

وقال: «القاتلُ لا يَرِثُ»[1].

وجعل هدايا الأمراء غلولاً[2]، ونهى[3] عن البيع والسلف[4].

وقالت عائشة: أبلغي زيد بنَ أرقم أنه قد أبطل جِهاده مع رسول الله ﷺ

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٥٢١)، وهو صحيح.

(٢) أخرج أحمد في «المسند» (٥ / ٤٢٥)، والبزار في «مسنده» (٢ / ٢٣٦ - ٢٣٧ / رقم ١٥٩٩ - زوائده)، وأبو أحمد الحاكم في «الأسامي والكنى» (٤ / ١١٨ / رقم ١٧٩٧)، وابن عدي في «الكامل» (١ / ٢٩٥)، ووكيع في «أخبار القضاة» (١ / ٥٩)، والتّنوخي في «الفوائد العوالي المؤرّخة من الصحاح والغرائب» (ص ١٢١ / رقم ٦)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٣٨) من طريق إسماعيل بن عياش عن يحيى بن سعيد عن عروة بن الزبير عن أبي حميد الساعدي مرفوعاً: «هدايا الأمراء غلول».

وإسناده ضعيف، مداره على إسماعيل بن عياش عن يحيى بن سعيد، ورواية إسماعيل عن غير الشاميين ضعيفة، ويحيى بن سعيد مدني، وقد فصل في ذٰلك البيهقي في «الخلافيات» (رقم ١٥٠، ١٥١ - بتحقيقي)، قال التنوخي عقبه: «هٰذا حديث غريب من حديث أبي سعيد يحيى بن سعيد الأنصاري عن أبي عبدالله عروة بن الزبير، لا أعلم حدّث به عنه غير إسماعيل بن عياش بهٰذا اللفظ».

وقال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٨٩) بعد عزوه للبيهقي وابن عدي: «وإسناده ضعيف»، وضعَّفه الهيثمي في «المجمع» (٤ / ١٥١، ٢٠٠ و٥ / ٢٤٩)، ولٰكن للحديث شواهد عن جابر وأبي هريرة وابن عباس، خرجها شيخنا الألباني في «الإرواء» (٨ / ٢٤٦ - ٢٥٠ / رقم ٢٦٢٢)، وقال: «وفيما تقدم من الطرق والشواهد السالمة من الضعف الشديد كفاية، **ومجموعها يعطي أن الحديث صحيح**، وهو الذي اطمأنّ إليه قلبي، وانشرح له صدري، وفي كلام ابن عبدالهادي إشارة إلى ذٰلك، والله أعلم».

(٣) لأنه تحيل على أكل أموال الناس بالباطل؛ إذ إن اقتران البيع بالسلف يجعل الثمن أقل من ثمن المثل في مقابلة القرض الذي لا يكون إلا لله. (د).

(٤) جزء من حديث بلفظ «لا يحل سلف وبيع» مضى تخريجه (١ / ٤٦٩).

إن لم يتُب[1].

والأحاديث في هٰذا المعنى كثيرة، كلها دائرة على أن التحيل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز.

وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين.

* * * * *

---

(١) مضى لفظه وتخريجه في (١ / ٤٥٦)، وهو حسن.
وقع في الأصل: «أبلغ».

المسألة الثانية عشرة[1]

لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذٰلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية؛ فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة؛ فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية[2] ليست مقصودة [لأنفسها][3]،

---

(١) تفصيل وافٍ لما أجمل في المسألة قبلها. (د).

قلت: وهو تفصيل وتقييد لما اتسمت به المسألة الرابعة من القسم الثاني من قسمي الأحكام (١ / ٣١١ وما بعدها) من إجمال وإطلاق.

(٢) وكذا الحقوق، وهي مجرد وسائل شرعت لتحقيق غايات معيّنة قصد الشارع تحقيقها؛ فكانت وسائل أو مقدمات لنتائج المصالح، وليست مقصودة لذاتها حتى تكون مصدراً لسلطة مطلقة يتصرف بها صاحبها كما يشاء؛ لأن هٰذا يؤدّي إلى اعتبار الحق غاية في ذاته، وذٰلك يتنافى، والقاعدة المجمع عليها ـ وذكرها المصنف مراراً ـ وهي أن المصالح المعتبرة في الأحكام؛ لأن التصرف المطلق قد يؤدي إلى مناقضة الشارع، ومناقضة الشرع عيناً باطلة؛ فما يؤدي إليها باطل.

هٰذا وثمرة اعتبار الحق مجرد وسيلة إلى تحقيق مصلحة شرع من أجلها، أنه مقيد في استعماله بما يحقق هٰذه المصلحة، وإلا اعتبر المستعمل معتسفاً كأن يتخذه ذريعة إلى مجرد الإضرار بغيره، أو لتحقيق نتائج ضارة بغيره، ترجح على ما يجنيه من مصلحة وهٰذان الوجهان من الاعتساف يقتضيان النظر في البواعث النفسية أو النتائج المادية التي تنجم عن استعمال الحقوق؛ كمعيارين يعرف بهما التعسف، أما النظر إلى النتائج؛ فهو معنى النظر في مآلات الأفعال الذي يقرر المصنف أنه أصل معتبر مقصود في الشريعة؛ كما سيأتي (٥ / ١٧٧ وما بعدها).

ومن الجدير بالذكر هنا أنه لا يكفي توخي المصلحة التي شرع العمل من أجلها، بل لا بد فيها من امتثال نية امتثال أمر الله، وبيان ذٰلك أن العمل ـ وهو وسيلة تنفيذ الحق ـ بوجه عام إذا كان تعبدياً؛ أي: يقصد به امتثال أمر الله واجتناب نهيه، وهو حق الله فيه كما بينا؛ فإن المصلحة التي تقصد به تعبدية أيضاً لأمرين:

الأول: لأنها من وضع الشارع الحكيم، وذٰلك آية حق الله في المصلحة؛ فلا يجوز للعباد ابتداع المصالح لأنه تشريع مبتدأ، وذٰلك محرم بالضرورة. =

وإنما قُصِدَ بها أمورُ أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها؛ فالذي عُمِل من ذٰلك على غير هٰذا الوضع[1]؛ فليس على وضع المشروعات.

فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله، والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد، فإذا عمل بذٰلك على قصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من دفع أو نفع؛ كالناطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وماله لا لغير[2] ذٰلك، أو المصلي رئاء الناس ليُحمد على ذٰلك أو ينال به رتبة في الدنيا؛ فهٰذا العمل ليس من المشروع في شيء؛ لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل، بل المقصود به ضد تلك المصلحة.

وعلى هٰذا نقول[3] في الزكاة مثلاً: إن المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة الشح ومصلحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرّضة للتلف، فمن وهب

= **الثاني**: إن المكلف إذا كان عليه أن يتوخى المصلحة التي قصدها الشرع، حتى يكون قصده في العمل موافقاً لقصد الله في التشريع؛ فإن توخيه لمحض المصلحة ولذاتها لا يجعل عمله تعبدياً؛ لأنه لا يختلف عن ابتغاء أي إنسان لحظوظه المجردة في الحياة؛ فلا بد ليؤدي حق الله في عمله أن تتجه نيته إلى امتثال أمر الله جل وعلا، وفي هٰذا تقدم قول المصنف (٣ / ٩٩): «فإن الذي يعلم أن هٰذا العمل شرع لمصلحة كذا... فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة غافلاً عن امتثال الأمر فيها...».

وإذا ثبت أن المصلحة تعبدية، سواء كانت معقولة المعنى أم غير معقولة؛ فما انبنى عليها وهو التصرفات والأعمال تعبدية أيضاً.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(١) حيث تحايل على الحكم الشرعي؛ فحافظ على ظاهره، ولم يحافظ على جوهره ومقصوده، بل سعى به لغاية أخرى. انظر: «الفروق» (٢ / ٣٢): (الفرق الثامن والخمسون).

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٤٣): «غير».

(٣) في نسخة (ماء / ص ٢٤٣): «فنقول».

في آخر الحول[1] ماله هروباً[2] من وجوب الزكاة عليه، ثم إذا كان في حول آخر أو قبل ذلك استوهبه؛ فهٰذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له، ورفع لمصلحة إرفاق المساكين[3]؛ فمعلوم أن صورة هٰذه الهبة [ليست هي الهبة][4] التي ندب الشرع إليها؛ لأن الهبة إرفاقٌ وإحسان للموهوب له، وتوسيعٌ عليه، غنياً كان أو فقيراً، وجَلْبٌ لمودَّته ومؤآلفته، وهٰذه الهبة على الضد من ذلك، ولو كانت على المشروع من التمليك الحقيقي؛ لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة، ورفعاً لرذيلة الشح، فلم يكن هروباً عن أداء الزكاة؛ فتأمل[4] كيف كان القصد المشروع في العمل لا يهدم قصداً شرعياً[5]، والقصد غير الشرعي[6] هادم

(١) كذا في الأصول المعتمدة في التحقيق، والصواب «قرب نهاية الحول»، وإلا لو كانت الهبة في آخر الحول؛ لما وسعه الهرب لأن الزكاة تكون حينئذ قد وجبت، وشغلت بها الذّمة؛ فتأمَّل.

(٢) سيأتي له بلفظ: «هرباً»، وهو الصحيح لغة. (د).

(٣) إنّ مصلحة «إرفاق المساكين» ليست هي المصلحة الوحيدة في إخراج الزكاة؛ فإن مصارف الزكاة متعددة، و«إرفاق المساكين» واحد منها؛ فيكون بالتحيُّل على إسقاط هٰذه الفريضة قد عطَّل كافة المصارف الأخرى التي تصرف فيها الزكاة، فأثر التحيُّل في أيلولته إلى المفسدة أعظم مما ذكر المصنف، أفاده الأستاذ الدريني في «بحوث مقارنة» (١ / ٤٢٠).

(٤) فالهبة المشروعة لا تنافي قصد الشارع من الزكاة، وهو رفع الشح، والإرفاق بالناس والإحسان إليهم، أما الهبة الصورية كالصورة التي فرضها؛ فإنها تنافي قصد الشارع في رفع الشح عن النفوس والإحسان إلى عباده. (د).

قلت: ثمة فرق آخر بينهما، أشار إليه المصنف بقوله السابق: «ثم إذا كان في حول آخر أو قبل ذلك استوهبه»؛ أي: رجع إلى الموهوب له ليسترجع ما وهبه إياه، وفي هٰذا إشارة إلى التواطؤ بينهما، ومعلوم أن العقد إذ فقد الإرادة أو الرضا؛ لم ينعقد، وهو باطل شرعاً، فما ذكره (د) من الفرق بينهما فمن حيث المقصد والمآل، وما ذكرناه؛ فمن حيث التكوين أو التكييف الفقهي.

(٥) بل جاء توثيقاً لمقاصد الشريعة وتحقيقاً لها، وليست وظيفته سلبية فقط، أي: لعدم هدمها، بل وإيجابية أيضاً، أفاده الدريني في «بحوث مقارنة» (١ / ٤٢٢).

(٦) هو الباعث غير المشروع بعينه.

للقصد الشرعي.

ومثله أن الفدية شرعت للزوجة هرباً من أن لا يقيما حدود الله في زوجيتهما، فأبيح للمرأة أن تشتري عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها، خوفاً من الوقوع في المحظور؛ فهٰذه بذلت ما لها طلباً لصلاح الحال بينها وبين زوجها، وهو التسريح بإحسان، وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة، لا فساد فيه حالاً ولا مآلاً، فإذا أضرَّ بها لتفتدي منه؛ فقد عمل هو بغير المشروع حين أضرَّ بها لغير موجب، مع القدرة[1] على الوصول إلى الفراق من غير إضرار، فلم يكن التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحاً بإحسان، ولا خوفاً من أن لا يقيما حدود الله؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزاً لها فمن[2] جهة الاضطرار والخروج من الإضرار، وصار غير جائز له إذ وضع على غير المشروع.

وكذٰلك نقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص، أما الجزئية؛ فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية؛ فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته؛ فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع، وقد مر بيان هٰذا فيما تقدم، فإذا صار المكلف في كل مسألة عَنَّت[3] له يتبع رُخَص[4] المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه؛ فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع[5] وأخر ما قدمه، وأمثال ذٰلك كثيرة.

---

(١) لأن ذٰلك في يده دائماً. (د). وفي الأصل وقعت: «إلى الوصول».

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «من».

(٣) أي: طرأت.

(٤) في موضوعنا هي الحيل في تلك المذاهب. (د).

(٥) أي: ولم يكن داخلاً مع سائر المكلفين تحت القانون العام المعين في هٰذا التكليف. (د). قلت: في (ط): «الشرع».

فصل

فإذا ثبت هٰذا[1] فالحيل التي تقدم إبطالها وذمها والنهي عنها ما هدم أصلاً شرعياً وناقض مصلحة شرعية[2]، فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلاً شرعياً، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها؛ فغير داخلة في النهي ولا هي باطلة، ومرجع الأمر فيها إلى أنها على ثلاثة أقسام:

أحدها: لا خلاف في بطلانه، كحيل المنافقين والمرائين.

والثاني: لا خلاف في جوازه؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، فإن نسبة التحيل بها في إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها كنسبة[3] التحيل بكلمة الإسلام في إحراز الدم بالقصد الأول كذٰلك؛ إلا أن هٰذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق، لا في الدنيا ولا في الآخرة، بخلاف الأول؛ فإنه غير مأذون فيه، لكونه مفسدة أخروية[4] بإطلاق، والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق، إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع؛ فكان باطلاً، ومن هنا جاء في ذم النفاق وأهله ما جاء، وهٰكذا سائر ما يجري مجراه، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع.

---

(١) في (د): «لهٰذا».

(٢) مراده من «الأصل الشرعي»: «المصلحة الكلية أو القانون العام المعين، ومن «المصلحة الشرعية»: المصلحة الجزئية، انظر هامش (د) السابق.

(٣) أي: في أن كلًّا منهما نطق بكلمة من غير اعتقاد لمعناها توصلاً إلى غرض دنيوي. (د).

(٤) لما تقدم أنه استهزاء ومخادعة لله ولرسوله لا دنيوية؛ لأن في ذٰلك مصلحة المنافق الدنيوية من إحراز دمه وماله، لٰكنه إذ عارضت المصلحة الأخروية أهملت وكانت باطلة. (د).

وأما الثالث؛ فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه؛ فصار هٰذا القسم من هٰذا الوجه متنازعاً فيه، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة؛ فالتحيل جائز، أو مخالف؛ فالتحيل ممنوع، ولا يصح أن يقال: إن من أجاز التحيل في بعض المسائل مقرٌّ بأنه خالف في ذٰلك قصد الشارع، بل إنما أجازه بناء[1] على تحري قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز الذي علم قصد الشارع إليه؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علماً أو ظنّاً لا تصدر[2] من عوام المسلمين، فضلاً عن أئمة الهدى وعلماء الدين، نفعنا الله بهم، كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذٰلك مخالف لقصد الشارع ولِما وضع في الأحكام من المصالح، ولا بد من بيان هٰذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر صحتها، وبالله التوفيق.

فمن ذٰلك نكاح المحلِّل؛ فإنَّه تحيُّل إلى رجوع الزوجة إلى مطلقها الأول، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]؛ فقد نكحت المرأة هٰذا المحلل؛ فكان رجوعها إلى الأول بعد تطليق الثاني موافقاً، ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا، حتى تذوقي عُسَيْلَته ويذوقَ عُسَيْلتك»[3]

---

(١) في (ط) بعد «بناء» كلمة غير واضحة، وأقرب ما تكون إلى «منه».

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الشهادات، باب شهادة المختبىء، ٥ / ٢٤٩ / رقم ٢٦٣٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب لا تحلّ المطلّقة ثلاثاً لمطلّقها حتى تنكح زوجاً غيره، ٢ / ١٠٥٥ - ١٠٥٦ / رقم ١٤٣٣) وغيرهما من حديث عائشة رضي الله عنه، ومضى تخريجه (١ / ٤٣٠).

(٢) في (ط): «يصدر».

ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العُسَيْلَةِ، وقد حصل في المحلل، ولو كان قصد التحليل معتبراً في فساد هٰذا النكاح لبيَّنه عليه الصلاة والسلام، ولأن كونه حيلة لا يمنعه، وإلا؛ لزم ذٰلك في كل حيلة؛ كالنطق بكلمة الكفر للإكراه، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق، فإذا ثبت هٰذا وكان موافقاً للمنقول؛ دل على صحة موافقته لقصد الشارع[1].

وكذٰلك إذا اعتبرت جهة المصلحة؛ فمصلحة هٰذا النكاح ظاهرة لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين، إذ كان تسبباً في التآلف بينهما على وجه صحيح، ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد إلى البقاء المؤبد، لأن هٰذا هو التضييق[2] الذي تأباه الشريعة، ولأجله شرع الطلاق، وهو كنكاح النصارى، وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين من غير قصد إلى الرغبة في بقاء عصمة المنكوحة، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له إلا قضاء الوطر زمان الإقامة بها، إلى غير ذٰلك.

وأيضاً لا يلزم إذا شرعت القاعدة الكلية لمصلحة أن توجد المصلحة في كل فرد من أفرادها عيناً حسبما تقدم، كما في نكاح حل اليمين، والقائل: إن تزوجتُ فلانة فهي طالق، على رأي مالك فيهما وفي نكاح المسافر وغير ذٰلك.

هٰذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال هنا، وأما تقرير

---

(1) نقل ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ٢٥٠ - ٢٥١) عن ابن حزم وأبي ثور وبعض أصحاب أبي حنيفة؛ أن الساعي في «التحليل» مأجور غير مأزور، وذكر أن هٰؤلاء حملوا أحاديث التحريم على إذا ما شرط في صلب العقد أنه نكاح تحليل، ثم ردّ هٰذا وناقشه مناقشة قوية، وكذٰلك فعل شيخه ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» (٣٠ / ٧٣ وما بعدها).

وردَّ المصنِّف في «الاعتصام» (١ / ٤٧١ - ط ابن عفان) نكاح المتعة بترك الصحابة له مع وجود الدواعي، وسيأتي تنبيه المصنف عليه في آخر (المقاصد).

(2) في الأصل: «التضمين».

الـدليل على المنـع؛ فأظهـر[1]، فلا نطول بذكـره، وأقرب تقرير فيه ما ذكره عبدالوهاب في «شرح الرسالة»؛ فإليك النظر فيه.

ومن ذٰلـك مسـائـل بيوع الآجال؛ فإن فيها التحيل إلى بيع درهم نقداً بدرهمين إلى أجل، لٰكن بعقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه، وإن كان الأول ذريعة؛ فالثاني غير مانع لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة؛ فتحرِّي المكلف تلك الوجوه غير قادح، وإلا كان قادحاً في جميع الوجوه المشروعة، وإذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد، وإنما مقصوده الثاني؛ فالأول إذاً منزل منزلة الوسائل، والوسائل مقصودة شرعاً من حيث هي وسائل، وهٰذا منها، فإن جازت الوسائل من حيث هي وسائل؛ فليجز ما نحن فيه، وإن منع ما نحن فيه؛ فلتمنع الوسائل على الإطلاق، لٰكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل، فكذٰلك هنا لا يمنع إلا بدليل[2].

---

(١) رجح المصنف هٰذا، وأدخل (نكاح التحليل) في (مناط التحيُّل) لقطعه كما سيأتي بأن قصد الشرع الأصلي من (النكاح) هو التناسل؛ فكان (نكاح التحليل) غير مشروع؛ لمنافاته لهٰذا المقصد الأصلي، ولا سبيل إلى التوفيق؛ فتعيَّن أن يكون القصد في (نكاح التحليل) غير شرعي، والقصد غير الشرعي على حد تعبيره هادم للقصد الشرعي، ومن هنا كان (البطلان) الحتمي.

(٢) هٰذا النـوع من التعامل مشهور هٰذه الأيام، ولا سيما في (البنوك الإسلامية)! وكلام المصنف السابق فيه نوع تساهل، يظهر ذٰلك من خلال التمعن والتأمل في كلام ابن القيم؛ فإنه أولى هٰذه المسألة أهمية كبرى، ولذا آثرتُ أن أنقله على الرغم مما فيه من طول؛ إلا أنه مما تشد اليد به، قال رحمـه الله تعـالى في كتابه «إعلام الموقعين» (٣ / ١٤٨): «فإن أراد أن يبيع مئة بمئة وعشرين إلى أجل؛ فأعطى سلعة بالثمن المؤجل، ثم اشتراها بالثمن الحال، ولا غرض لواحد منهما بالسلعة بوجه ما، وإنما هي كما قال فقيه الأمة (يعني: ابن عباس): دراهم بدراهم دخلت بينهما حريرة؛ فلا فرق بين ذٰلك وبين مئة بمئة وعشرين درهماً بلا حيلة ألبتة؛ لا في شرع، ولا في عقل، ولا في عرف.

=

= بل المفسدة التي لأجلها حرم الربا بعينها قائمة مع الاحتيال أو أزيد منها، فإنها تضاعفت بالاحتيال؛ فلم تذهب ولم تنقص، فمن المستحيل على شريعة أحكم الحاكمين أن يحرم ما فيه مفسدة ويلعن فاعله ويؤذنه بحرب منه ورسوله، ويعده أشد الوعيد، ثم يبيح التحيل على حصول ذٰلك بعينه، مع قيام تلك المفسدة وزيادتها بتعب الاحتيال في معصية ومخادعة الله ورسوله.

هٰذا لا يأتي به شرع؛ فإن الربا على الأرض أسهل، وأقل مفسدة من الربا بسلم طويل صعب التراقي يترابى المترابيان على رأسه». انتهى.

وهٰذه الحيلة التي أجازها المصنف داخلة تحت صور العينة التي يمنعها الأئمة، وإن أجازها بعضهم بناءً على ظواهر العقود وتوفر شروطها وأركانها، وبناء على ما جرت به عادة المسلمين من سلامة عقودهم من التحيل والخداع والغش والتلاعب بآيات الله.

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ٣٩٧) في مسألة العينة والتورق: «ومن الحيل الباطلة المحرمة التحيل على جواز مسألة العينة، مع أنها حيلة في نفسها على الربا، وجمهور الأئمة على تحريمها».

وقال ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» (٣ / ١٨٨) في بيان مسألة التورق وحكمها: «إن باعها إلى غيره (البائع الأول) بيعاً ثابتاً ولم تعد إلى الأول بحال؛ فقد اختلف الأئمة في كراهته، ويسمونه التورق؛ لأن مقصوده الورق» انتهى.

وهٰذه الصورة التي ذكر ابن تيمية أن السلف اختلفوا في كراهتها، قال عنها تلميذه ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ٢٢٠): «وعن أحمد فيه (التورق) روايتان: الحرمة والكراهة»، وأشار في رواية الكراهة إلى أنه (المتعامل بالتورق) مضطر، وهٰذا من فقهه رضي الله عنه؛ فإن هٰذا لا يدخل فيه إلا مضطر، وكان شيخنا ابن تيمية يمنع من مسألة التورق وروجع فيها مراراً وأنا حاضر؛ فلم يرخص فيها، وقال: المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها؛ فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى... ودليل المنع قوله ﷺ: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع»، رواه الخمسة عدا ابن ماجه، وقوله: «من باع بيعتين؛ فله أوكسهما أو الربا»، رواه أبو داود، وإن ذٰلك لا يمكن وقوعه إلا على العينة» انتهى.

قلت: الحديث الأول مضى تخريجه (١ / ٤٦٩)، والثاني في «السلسلة الصحيحة» برقم (٢٣٢٦)؛ فلعل الذي يقول بجواز التورق وحرمة العينة للضرورة كما قال أحمد، وعلق عليه ابن =

. . . .

= القيم بقوله: «وهٰذا من فقهه رضي الله عنه، وارتكاب أخف الضررين، أو بناء على أصله من أن البيع الأول صحيح لوجود القبض والرضا، وعدم اشتراط رجوع المبيع إلى البائع الأول».

أما مالك رحمه الله؛ فيمنع العينة بناء على عدم القبض في البيعة الأولى أو القبض الصوري الذي يتخذ وسيلة وذريعة إلى الربا، وقد سد مالك باب الذرائع سدّاً محكماً ـ كما عبر ابن القيم ـ، وقد عقد لها باباً في «الموطأ» بعنوان: «العينة وما يشبهها»، وأبطل كل صورها؛ كما تراه في «تنوير الحوالك» (٢ / ٦٣).

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ٢٩٤) تعليقاً على الخلاف في مسألة العينة بكل صورها وبيان علله وأسبابه: «وإنما تردد من تردد من الأصحاب الحنابلة في العقد الأول في مسألة العينة؛ لأن هٰذه المسألة إنما ينسب الخلاف فيها إلى العقد الثاني بناء على أن الأول صحيح.

وعلى هٰذا التقدير؛ فليست من مسائل الحيل، وإنما هي من مسألة الذرائع، ولها مأخذ آخر يقتضي التحريم عند أبي حنيفة وأصحابه؛ فإنهم لا يحرمون الحيل ويحرمون مسألة العينة، وهو أن الثمن إذا لم يستوف لم يتم العقد الأول؛ فيصير الثاني مبنياً عليه، وهو تعليل خارج عن قاعدة الحيل والذرائع؛ فصار للمسألة ثلاثة مآخذ. . .

قال شيخنا ابن تيمية: والتحقيق أنها إذا كانت من الحيل أعطيت حكم الحيل، وإلا اعتبر فيها المأخذان الآخران. . .». انتهى.

ويرى ابن القيم أن الحيل لا تمشي على أصول الأئمة بل تناقضها أعظم مناقضة، وبيان ذٰلك أن الشافعي رضي الله عنه يحرم مسألة مد عجوة (نوع من التمر) ودرهم بمد ودرهم، ويبالغ في تحريمها بكل طريق خوفاً أن يتخذ حيلة على نوع ما من ربا الفضل؛ فتحريمه للحيل الصريحة التي يتوصل بها إلى ربا النسيئة أولى من تحريم مد عجوة بكثير؛ فإن التحيل بمد ودرهم من الطرفين على ربا الفضل أخف من التحيل بالعينة على ربا النساء، وأين مفسدة هٰذه من مفسدة تلك؟ وأين حقيقة الربا في هٰذه من حقيقته في تلك؟

وأبو حنيفة يحرم مسألة العينة، وتحريمه يوجب تحريمه للحيلة في مسألة مدّ العجوة بأن يبيعه أحد عشر درهماً بعشرة في خرقة: دراهم بدراهم بينهما حريرة كما قال ابن عباس.

فالشافعي يبالغ في تحريم مسألة مد عجوة ويبيح العينة، وأبو حنيفة يبالغ في تحريم العينة ويبيح مسائل مد عجوة ويتوسع فيها، وأصل كل من الإمامين رضي الله عنهما في أحد البابين يستلزم =

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مسألتنا وصحة قصد الشارع إليه، في قوله عليه الصلاة والسلام: «بِع الجمع بالدراهم، ثم ابتَع بالدراهم جَنيباً»[1]؛ فالقصد ببيع الجمع بالدراهم التوسل إلى حصول الجنيب بالجمع[2]، لٰكن على وجه مباح، ولا فرق في القصد بين حصول ذٰلك مع عاقد واحد وعاقدين، إذ لم يفصل النبي عليه الصلاة والسلام.

وقول القائل[3]: إن هٰذا مبني على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا؛

= إبطال الحيلة في الباب الآخر.

وهٰذا من أقوى التخريج على أصولهم ونصوصهم.

انظر: «إعلام الموقعين» (٣ / ٢٤١ - ٢٤٢).

وهٰذه المناقشة العلمية القوية تدل دلالة راجحة إن لم تكن قاطعة على تحريم المسألتين، كما تدل على ما يتحلى به ابن القيم رحمه الله من نزاهة علمية وسعة علم وقوة حجة في مناقشة هاتين المسألتين على مذهب إمامين جليلين اشتهرا بقوة العارضة والحجة البالغة والمكانة العلمية المسلم بها لهما من علماء العالم الإسلامي كله تقريباً. وانظر: «الحيل الفقهية في المعاملات المالية» (ص ١٤٤ وما بعدها).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب إذا أراد بيعَ تمرٍ بتمرٍ خيرٍ منه، ٤ / ٣٩٩ - ٤٠٠ / رقم / ٢٢٠١، ٢٢٠٢، وكتاب الوكالة، باب الوكالة في الصرف والميزان، ٤ / ٤٨١ / رقم ٢٣٠٢، ٢٣٠٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، ٣ / ١٢١٥ / رءقم ١٥٩٣ بعد ٩٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.

و«الجَمْع» - بفتح الجيم وسكون الميم -: التمر المختلط، و«الجَنيب» - بجيم ونون وتحتانية وموحدة، وزن عَظِيم -، قال مالك: «هو الكبيس»، وقال الطحاوي: «هو الطيب»، وقيل: الصلب، وقيل: الذي أخرج منه حشفه ورديئه، وقال غيرهم: هو الذي لا يخلط بغيره بخلاف الجمع، قاله ابن حجر في «الفتح» (٤ / ٤٠٠).

(٢) قلت: وقد وقعت في الأصل: «بع الجميع»، وكذا جميع الكلمات بعدها جميع، ووافقت الأصل نسخة (خ) في الموطن الأخير، وفي الأصل أيضاً: «التوصل» لا «التوسل».

(٣) أي المانع. (د).

فإن الذرائع على ثلاثة أقسام:

ـ **منها**: ما يَسدُّ باتفاق؛ كسَبِّ الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى، وكَسَبِّ أبوي الرجل إذا كان مؤدياً إلى سب أبوي الساب؛ فإنه عُد في الحديث[1] سبّاً من السابّ لأبوي نفسه، وحفرِ الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها، وإلقاء السم في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها.

ـ **ومنها**: ما لا يُسدّ باتفاق، كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه؛ فيتحيل ببيع متابعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده، بل كسائر التجارات؛ فإن مقصودها الذي أبيحت له إنما يرجع إلى التحيل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها.

ـ **ومنها**: ما هو مختلف فيه، ومسألتنا من هٰذا القسم؛ فلم نخرج عن حكمه بعدُ، والمنازعة باقية فيه.

وهٰذه جملة ما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة، وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة؛ فطالعها في مواضعها[2]، وإنما قصد هنا هٰذا التقرير الغريب[3] لقلة الاطلاع عليه من كُتُبِ أهله؛ إذ كتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذٰلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب، **ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه، من غير اطلاع على مأخذه؛ فيورث ذٰلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في**

---

(١) وقد تقدم (ص ٧٦).

(٢) في كتاب «أعلام الموقعين» (المجلد الثالث) بسط عظيم في هٰذا الموضع. (د).

(٣) لعل الأصل: «للغريب» يعني في مقابلة الشهير الذي للمانعين. (د).

الـدين، واضـطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه، وقد وجد هٰذا كثيراً، ولنكتف بهٰذين المثالين؛ فهما من أشهر المسائل في باب الحيل، ويقاس على النظر فيهما النظر فيما سواهما.

فصل

هٰذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جداً، وقد مر منها فيما تقدم تفريعاً على المسائل المقررة كثير، وسيأتي منه مسائل أخر تفريعاً أيضاً، ولٰكن لا بد من خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان، وتعرّف بتمام المقصود فيه بحول الله.

فإن للقائل أن يقول: إن ما تقدم من المسائل في هٰذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع، فبماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له؟

والجواب أن النظر ها هنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام:

أحـدها أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذٰلـك إلا بالتصـريح الكلامي مجرداً[1] عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي؛ إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإنْ وقعت في بعض[2]؛ فوجهها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف

(١) فالمعاني والحكم والأسرار والمصالح التي تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة ما لم تدل عليها الألفاظ بوضعها اللغوي لا يعول عليها في هٰذا النظر، ولا تعتبر من مقاصد الشارع. (د).

(٢) أي: فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولا معروف سرها؛ فالنسل مثلاً في النكاح ما وجه كونـه مقصـوداً للشـارع؟ وهٰكذا، وقوله: «ويبالغ في ذٰلك حتى يمنع القول بالقياس» منع القول بالقياس مبني على هٰذا بناءً ظاهراً، سواء أجرى على عدم مراعاة المصالح رأساً أو على أنها إن وقعت =

ألبتة، ويبالغ في هٰذا حتى يُمنع القول بالقياس، ويؤكده ما جاء في ذم الرأي والقياس، وحاصل هٰذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي الظاهرية الـذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص، ولعله يشار إليه[1] في كتاب القياس إن شاء الله؛ فإن القول به بإطلاق أخذ في طرفٍ تَشهدُ الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا.

والثاني في الطرف الآخر من هٰذا؛ إلا أنه ضربان:

الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هٰذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطرد هٰذا في جميع الشريعة؛ حتى لا يبقى في ظاهـرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهٰذا رأي كل قاصـد لإبـطال الشـريعة، وهم الباطنية؛ فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذٰلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر إليه على زعمهم، ومآل هٰذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله، والأولى أن لا يلتفت إلى قول هٰؤلاء؛ فلننزل عنه إلى قسم آخر يقرب من موازنة الأول، وهو:

الضـرب الثـاني: بأن يقـال: إن مقصـود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ[2]، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطّرح وقدم المعنى النظري، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لٰكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي «المتعمقين

= في البعض فسرها غير معروف؛ لأنه لا يتأتى القياس على كلا القولين، فقوله: «ويبالغ»؛ أي: يؤكد صحة ما يقول؛ فيلزم عليه عدم القول بالقياس، ويلتزم هٰذا اللازم. (د).

(١) في الأصل: «عليه».

(٢) لعل الأصل: «إلى المعاني النظرية» ليتسق الكلام مع ما يليه، وليكون هٰذا مقابلاً للنظر الأول، أما على هٰذه النسخة؛ فإنه لا يوافق ما بعده، ولا يكون مقابلاً للأول. (د).

في القياس»، المقدمين له على النصوص، وهٰذا في طرف آخر من القسم الأول.

والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض[1]، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين؛ فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع؛ فنقول وبالله التوفيق: إنه يعرف من جهات:

إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل؛ فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذٰلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه؛ فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده؛ فهٰذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلل والمصالح، وهو الأصل الشَّرعي.

وإنما قيد بالابتدائي تحرُّزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره[2]؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]؛ فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأً، بل هو تأكيد للأمر بالسعي؛ فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس منهياً عنه بالقصد الأول، كما نهي عن الربى والزنى مثلاً، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به، وما شأنه هٰذا؛ ففي فهم قصد الشارع من مجرده نظر واختلاف، منشؤه[3] من أصل المسألة المترجمة «بالصلاة في

---

(١) في نسخة (ماء / ص ٢٤٦) زيادة بعدها: «وهو أولى الحمل بالوجهين؛ أي: عليهما».

(٢) انظر حول هٰذا المعنى: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٩ / ٢٩٠ - ٢٩٢).

(٣) فأصل البيع مباح، ولٰكنه اقترن به وصف باعتبار الزمان، وهو أنه يكون معطلاً عن السعي إلى الجمعة الذي هو واجب، وهو وصف منفك فيأتي فيه الخلاف. (د).

الدار المغصوبة».

وإنما قيد بالتصريحي تحرزاً من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بمصرح به؛ كالنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمنه الأمر[1]، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء، فإن النهي والأمر ها هنا إن قيل بهما؛ فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به، فأما إن قيل بالنفي[2]؛ فالأمر أوضح في عدم القصد، وكذلك الأمر بما لا يتم المأمور[3] إلا به المذكور في مسألة «ما لا يتم الواجب إلا به»؛ فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه؛ فليس داخلاً فيما نحن فيه، ولذلك قيد الأمر والنهي بالتصريحي.

والثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهي عن هذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا، فإن كانت معلومة اتبعت؛ فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه؛ كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار، وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة[4] في أصول الفقه، فإذا تعينت؛ علم أن

---

(١) بعدها زيادة في الأصل: «والأمر الذي تضمَّنه الأمر».

(٢) كما هو رأي الإمام والغزالي، وهو المختار، يقولون: ليس الأمر بالشيء هو النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً، والأول رأي القاضي ومن تابعه. (د).

قلت: انظر في المسألة: «المحصول» (٢ / ١٩٩)، و«المنهاج» (١ / ٧٦ - ٨٠ - بشرحي ابن السبكي والإسنوي).

(٣) في (ط): «المأمور به إلا به».

(٤) بعد أن عد الرازي في «المحصول» (٥ / ١٣٧) المسالك المشهورة منها، وهي: النص، والإجماع، والمناسبة، والدوران، والسبر، والتقسيم، والشبه، والطرد، وتنقيح المناط؛ قال: «وأمور أخرى اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة، لا ينبغي تفصيل حكم الله بمجرد الاستناد إليه كالطرد الذي هو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة؛ إذ المقارنة لا تدل على العلية؛ فإن الحد =

مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه[1]، وإن كانت غير معلومة؛ فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا أو كذا[2]؛ إلا أن التوقف هنا له وجهان من النظر:

أحدهما: أن لا يتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين؛ لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل، وضلال على غير سبيل، ولا يصح[3] الحكم على زيد بما وضع حكماً على عمرو، ونحن لا نعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أو لا؛ لأنا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكماً عليه، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع؛ فالتوقف هنا لعدم الدليل.

والثاني: أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعاً أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي؛ لأن عدم نصبه دليلاً على التعدي دليل على عدم التعدي إذ لو كان عند الشارع متعدياً لنصب عليه دليلاً، ووضع له مسلكاً، ومسالك العلة معروفة، وقد خُبِر[4] بها محل الحكم؛ فلم توجد له علة

= مع المحدود، والأبوة مع البنوة، والجوهر مع العرض قد حصلت بينها المقارنة مع عدم العلية». (خ). وفي (ط): «العلة ها هنا...».

انظر مسالك العلة في: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ١٦٨ - ١٨٤)، و«الرد على المنطقيين» (٢١٠)، و«شفاء الغليل» و«أساس القياس» (ص ٣١ - ٣٢، ٣٦ - ٣٧، ٦١، ٧٤)، كلاهما للغزالي، و«نبراس العقول» (ص ٢٠٩ - ٣٨٧)، و«مباحث العلة في القياس عند الأصوليين» (ص ٣٦٩ وما بعدها).

(١) أي: في الأحكام الوضعية، وما قبله في الأحكام التكليفية؛ كما يرشد إليه تمثيله للقسمين وما يأتي بعد أيضاً. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «وكذا».

(٣) في الأصل ونسخة (ماء / ص ٢٤٨) و (ط): «فلا يصح».

(٤) في الأصل: «جبر».

يشهد لها مسلك من المسالك؛ فصح أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع.

فهٰذان المسلكان كلاهما متجه في الموضع[1]؛ إلا أن **الأول** يقتضي التوقف من غير جزم بأن التعدي المفروض غير مراد، ويقتضي هٰذا إمكان أنه مراد؛ فيبقى الناظر باحثاً حتى يجد مخلصاً؛ إذ يمكن أن يكون مقصودَ الشارع، ويمكن أن لا يكون مقصوداً له، **والثاني** يقتضي جزم القضية بأنه غير مراد؛ فينبني عليه[2] نفي التعدي من غير توقف، ويحكم به علماً أو ظناً بأنه غير مقصود له، إذ لو كان مقصوداً لنصب عليه دليلاً، ولمّا لم نجد ذٰلك دل على أنه غير مقصود، فإن أتى ما يوضح خلاف المعتقد رجع إليه، كالمجتهد يجزم القضية في الحكم ثم يطلع بعد على دليل ينسخ حزمه[3] إلى خلافه.

فإن قيل: فهما مسلكان متعارضان؛ لأن أحدهما يقتضي التوقف، والآخر لا يقتضيه، وهما في النظر سواء[4]، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامهما؛ فلا يبقى إلا التوقف وحده؛ فكيف يتجهان معاً؟

فالجواب أنهما قد يتعارضان عند المجتهد في بعض المسائل؛ فيجب التوقف لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين، وقد لا يتعارضان بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في وقتين أو مسألتين؛ فيقوى عنده مسلك التوقف في مسألة، ومسلك النفي في مسألة أخرى؛ فلا تعارض على الإطلاق.

---

(١) في نسخة (ماء / ص ٢٤٨): «الوضع» من غير ميم.

(٢) في الأصل و(خ) و (ط): «على».

(٣) في الأصل و (ط): «جزمه».

(٤) أي: وحينئذ؛ فلا يبنى عليهما حكم، ولا يكون لها ثمرة؛ لأنهما متعارضان مع التساوي، فلا يتأتى ترجيح؛ فيسقطان؛ فكيف يتأتى الانتفاع بهما والعمل بمقتضاهما؟ (د).

وأيضاً؛ فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكسُ في البابين قليل، ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك، وامتَنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما، ومَنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما ماثله، وغَلَّب في باب العادات المعنى؛ فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه: «إنه تسعة أعشار العلم»[1] إلى ما يتبع ذلك، وقد مر[2] الكلام في هذا والدليل عليه، وإذا ثبت هذا؛ فمسلك النفي متمكن في العبادات، ومسلك التوقف متمكن في العادات.

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة «الحنفية»، والتعبدات في باب العادات[3]، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة الظاهرية، ولكن العمدة ما

---

(١) رواه أصبغ عن ابن القاسم عن مالك، وعلق عليه المصنف في «الاعتصام» (٢ / ١٣٨) بقوله: «وهذا الكلام لا يمكن أن يكون بالمعنى الذي تقدم قبل، وأنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، أو أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه؛ فإن مثل هذا لا يكون تسعة أعشار العلم، ولا أغلب من القياس الذي هو أحد الأدلة».

(٢) في المسألة الثامنة عشرة: «الأصل في العبادات التعبد، وفي العادات الالتفات إلى المعاني». (د).

قلت: والعبارة في الأصل: «مر من الكلام» بزيادة «من».

(٣) ما ذكره المصنف هنا تعميق وتأصيل لما عند شيخه المقّري في «القواعد» (قاعدة ٧٣، ٧٤، ٢٩٦)، والفروع المنقولة آنفاً في الطهارة والزكاة وقيم الزكاة ليس مما انفرد به مالك، بل هو مذهب جماهير الفقهاء.

تقدم، وقاعدة النفي الأصلي والاستصحاب راجعة إلى هٰذه القاعدة.

والجهة الثالثة أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

مثال ذٰلك النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية؛ من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله [1] على العبد، وما أشبه ذٰلك فجميع هٰذا مقصود للشارع من شرع النكاح؛ فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرىء من ذٰلك المنصوص، وذٰلك أن ما نص عليه من هٰذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل؛ فاستدللنا بذٰلك [2] على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذٰلك مقصود للشارع أيضاً، كما روي من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت عليّ ابن أبي طالب طلباً لشرف النسب، ومواصلة أرفع البيوتات، وما أشبه ذٰلك؛ فلا شك أن النكاح لمثل هٰذه المقاصد سائغ، وأن قصد التسبب له حسن.

وعند ذٰلك يتبين أن نواقض هٰذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق،

---

(١) في (ط): «بمزيد نِعَمِ الله. . .».

(٢) وهو مسلك المناسبة التي تتلقاها العقول السليمة بالتسليم، ويبقى النظر في عد هٰذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التي قال فيها: وتعرف المناسبة هنا بمسالك العلة المعلومة»، ومعلوم أن منها المناسبة، فإذا كان هٰذا من المناسبة كما قلنا؛ احتيج إلى بيان سبب جعل هٰذا جهة ثالثة. (د).

من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة، كما إذا نكحها ليحلّها[1] لمن طلقها ثلاثاً؛ فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التي جعلها الشارع مستدامة إلى انقطاع الحياة من غير شرط؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل، وهو أشد في ظهور محافظة الشارع[2] على دوام المواصلة، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك.

وهكذا العبادات؛ فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سرّاً وجهراً، بخلاف ما إذا كان القصد إلى التابع لا يقتضي دوام المتبوع ولا تأكيده؛ كالتعبد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم؛ كفعل المنافقين والمرائين، فإن القصد إلى هذه الأمور ليس بمؤكد ولا باعث على الدوام، بل هو مقوٍّ للترك ومكسل عن الفعل، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه إلا ريثما يترصد به مطلوبَه، فإن بعد عليه تركه، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ﴾ الآية [الحج: ١١].

فمثل هذا المقصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله، وإن كان

---

(١) في الأصل: «ليحللها».

(٢) لعل الأصل: «في مضادة قصد الشارع»؛ أي: إن نكاح المتعة الذي تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ما ذكر من التحليل وغيره في مضادة المواصلة التي يحافظ عليها الشارع؛ لأن التحليل لم يدخلا فيه على مدة، وقد لا يفارقها، نعم، إن المعنيين متلازمان، فمتى كان نكاح المتعة أشد مضارة لقصد الشارع لورود النهي عنه؛ كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة. (د).

مقتضاه حاصلاً بالتبعية[1] من غير قصد؛ فإن الناكح على المقصد المؤكِّد لبقاء النكاح قد يحصل له[2] الفراق؛ فيستوي مع الناكح للمتعة والتحليل، والمتعبد لله على القصد المؤكِّد يحصل له حفظ الدم والمال ونيل المراتب والتعظيم؛ فيستوي مع المتعبد للرياء والسمعة، ولٰكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن قاصد التابع المؤكِّد حَرٍ بالدوام، وقاصد التابع غير المؤكِّد حَرٍ بالانقطاع.

فإن قيل: هٰذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضي المخالفة عيناً، أم يكتفي فيها بكونها لا تقتضي الموافقة؟ وبيان ذٰلك أن نكاح المتعة يقتضي المقاطعة عيناً؛ فلا يصح لأن مخالفته لقصد الشارع عينية، ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو لأخذ مالها أو ليوقع بها وما أشبه ذٰلك مما لا يقتضي مواصلة ولٰكنه مع ذٰلك لا يقتضي عين المقاطعة؛ مخالفٌ لقصد الشارع في شرع النكاح، ولٰكنه لا يقتضي المخالفة عيناً؛ إذ لا يلزم من قصد مضارة الزوجة وقوعها، ولا من وقوع المضارة وقوع الطلاق ضربة لازب لجواز الصلح، أو الحكم على الزوج، أو زوال ذٰلك الخاطر السببي، وإن كان القصد الأول مقتضياً؛ فليس اقتضاؤه عينيّاً.

فالجواب أن اقتضاء المخالفة العينية لا شك في امتناعها وبطلان مقتضاها مطلقاً في العبادات والعادات معاً؛ فلا يصح أن يتعبد لله بما يظهر أنه غير مشروع في المقاصد وإن أمكن كونه مشروعاً في نفس الأمر، وكذٰلك لا يصح له أن يتزوج بذٰلك القصد، وأما ما لا يقتضي المخالفة عيناً كالنكاح بقصد المضارة، وكنكاح التحليل عند من يصححه؛ فإن هنا وجهين من النظر، فإن القصد وإن كان غير موافق؛ لم يظهر فيه عين المخالفة، فمن ترجح عنده جانب

---

(١) أي: قد يحصل بالتبعية. (د).

(٢) في الأصل ونسخة (ماء / ص ٢٥٠): «به»، وفي (ط): «فيه».

عدم الموافقة منع، ومن ترجح عنده جانب عدم تعين[1] المخالفة لم يمنع ويظهر هٰذا في مثال نكاح المضارة؛ فإنه من باب التعاون بالنكاح الجائز في نفسه على الإثم والممنوع؛ فالنكاح منفرد بالحكم في نفسه، وهو في البقاء أو الفرقة ممكن، إلا أن المضارة مظنة للتفرق، فمن اعتبر هٰذا المقدار منع، ومن لم يعتبره أجاز.

فصل

وهٰذا البحث مبني على أن للشارع مقاصد تابعة في العبادات والعادات معاً، أما في العادات؛ فهو ظاهر، وقد مر منه أمثلة، وأما في العبادات؛ فقد ثبت [ذٰلك] فيها.

فالصلاة مثلاً أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له، قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾ [طه: ١٤].

وقال: ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ[2] أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

وفي الحديث: «إن المُصَلي يُناجي ربه»[3].

ثم إن لها مقاصد تابعة؛ كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها

---

(١) في (ط): «عدم التَّعيُّن في...».

(٢) هٰذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية، بدليل جعله النهي عن الفحشاء من التوابع. (د).

(٣) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب المصلِّي يناجي ربَّه عز وجل، ٢ / ١٤ / رقم ٥٣١) عن أنس مرفوعاً: «إنَّ أحدكم إذا صلَّى يناجي ربَّه؛ فلا يَتْفِلنَّ عن يمينه، ولٰكن تحت قدمه اليسرى».

من أنكاد الدنيا في الخبر: «أرِحْنا بها يا بلال»[1]، وفي الصحيح: «وَجُعلتْ قرَّةُ عيني في الصلاة»[2]، وطلب الرزق بها، قال الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ﴾ [طه: ١٣٢].

وفي الحديث[3] تفسير هٰذا المعنى، وإنجاح الحاجات؛ كصلاة الاستخارة[4] وصلاة الحاجة، وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة، وكون المصلي في خفارة الله، في الحديث: «مَن صلَّى الصبحَ لم يَزلْ في ذمَّة الله»[5]، ونيل أشرف المنازل، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]؛ فأعطى بقيام الليل المقام المحمود.

وفي الصيام سدُّ مسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصن في العزبة في الحديث: «من استطاعَ منكم الباءَةَ؛ فلْيَتزوَّجْ».

ثم قال: «ومَنْ لم يستطِعْ؛ فعليه بالصَّومِ فإنَّه له وِجاء»[6].

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٢٤٠)، وهو صحيح.

(٢) قطعة من حديث أوله: «حُبِّب إليَّ...» مضى تخريجه (٢ / ٢٤٠)، وهو صحيح.

(٣) سيأتي قريباً (ص ١٤٦)، ومضى أيضاً (١ / ٣٣٣)، وهو ضعيف.

(٤) لم يكن السلف الصالح يعملون بغير هٰذه الاستخارة المأثورة في الحديث الصحيح؛ حتى قامت طائفة ممن ألصقوا بجوهر الشريعة بدعاً سيئة؛ فوضعوا الاستخارة المنامية، ثم الاستخارة بالمصحف والسبحة ونحوها، وتفننوا في أوصافها، وذٰلك كله من المحدثات المكروهة، ولا ينبغي لعاقل أن يعتمد عليها في فعل شيء أو تركه، وقد نص على المنع من الاستفتاح بالمصحف أبو بكر الطرطوشي وأبو بكر بن العربي وعداه من قبيل الأزلام التي هي رجس من عمل الشيطان. (خ).

(٥) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة العشاء والصبح في جماعة، ١ / ٤٥٤ / رقم ٦٥٧) عن جندب بن عبدالله رضي الله عنه.

(٦) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب الصوم لمن خاف على نفسه =

وقال: «الصيامُ جُنَّة»[1].

وقال: «ومن كان من أهل الصِّيامِ؛ دُعِيَ من باب الرَّيَّان»[2].

وكـذٰلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة[3] للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله كما تقدم وبعد هٰذا يتبع القصد الأصلي جميع ما ذكر من فوائدها وسواها، وهي تابعة؛ فينظر فيهـا بحسب التقسيم المتقـدم؛ فالأول وهـو المؤكـد كطلب الأجـر العام أو الخـاص، وضـده كطلب المال والجاه؛ فإن هٰذا القسم لا يتأكد به المقصد الأصلي، بل هو على خلاف ذٰلك، والثالث كطلب قطع الشهوة بالصيام، وسائر

= العُزبة، ٤ / ١١٩ / رقم ١٩٠٥ ـ والمذكور لفظه ـ-، وكتاب النكاح، باب قول النبي ﷺ: «من استطاع الباءة؛ فليتزوج»، ٩ / ١٠٦ / رقم ٥٠٦٥، وباب من لم يستطع الباءة فليصم، ٩ / ١١٢ / رقم ٥٠٦٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة، ٢ / ١٠١٨ / رقم ١٤٠٠) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب فضل الصوم، ٤ / ١٠٣ / رقم ١٨٩٤، وباب هل يقول إني صائم إذا شُتِم، ٤ / ١١٨ / رقم ١٩٠٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب فضل الصيام، ٢ / ٨٠٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب الرَّيَّان للصائمين، ٤ / ١١١ / رقم ١٨٩٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب فضل الصيام، ٢ / ٨٠٨ / رقم ١١٥٢) من حديث سهل بن سعد مرفوعاً: «إنَّ في الجنَّة باباً يقال له الرَّيَّان، يدخل منه الصائمون يوم القيامة، لا يدخل معهم أحد غيرهم، يُقال: أين الصائمون؟ فيدخلون منه، فإذا دخل آخرهُم؛ أُغْلِق فلم يدخل منه أحد».

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً...»، رقم ٣٦٦٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب من جمع الصدقة وأعمال البر، رقم ١٠٢٧) من حديث أبي هريرة بلفظ: «من أنفق زوجين في سبيل الله...»، وفيه: «ومن كان من أهل الصيام دُعي من باب الرَّيَّان».

(٣) في (ط): «كلها توابع».

ما تقدم من المقاصد التابعة في مسألة الحظوظ، وينبغي تحقيق النظر فيها، وفي الثاني المقتضي لعدم التأكد، وما يقتضي من ذٰلك ضد التأكد عيناً، وما لا يقتضيه عيناً.

وأيضاً؛ فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التي هي نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع وحِلىً يحليه بها، وأول ذٰلك الثواب في الآخرة، من الفوز بالجنة والدرجات العلى، ولما كان هٰذا المعنى إذا قصد باعثاً على العمل الذي أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته؛ كان التعبد لله من جهته صحيحاً، لا دخل فيه ولا شوب؛ لأن القصد الرجوع إلى من بيده ذٰلك والإخلاص له، وما جاء في ذٰلك مما عده بعضهم طلباً للإجارة وصاحبه عبد سوء؛ فقد مر الكلام عليه.

ومن ذٰلك الطرف الآخر العامل لأجل أن يحمد أو يعظم أو يعطى؛ فهٰذا عامل[1] على الرياء، ولا يثبت فيه كما تقدم.

وأيضاً؛ فإن عمله على غير أصالة؛ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث، وإن فرض خالصاً لله لٰكن قصد به حصول هٰذه النتيجة؛ فليس هٰذا القصد بمقوٍّ للإخلاص لله، بل هو مقوٍّ لترك الإخلاص.

اللهم إلا أن يكون مضطراً إلى العطاء؛ فيسأل من الله العطاء، ويُسأل له لأجل ما أصابه من الضراء بسبب المنع وفقد الأسباب، ويكون عمله بمقتضى محض الإخلاص لا ليراه الناس؛ فلا إشكال في صحة هٰذا؛ فإنه عمل مقتض لما شرع له التعبد[2] ومقوٍّ له، وأصله قول الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢].

---

(١) من الخضوع لله والانتصاب على قدم الذلة بين يديه. (د).

(٢) في الأصل: «الحامل».

وروي عن النبي ﷺ أنه «كان إذا اضطر أهله إلى فضل الله ورزقه؛ أمرهم بالصلاة»(١) لأجل هٰذه الآية؛ فهٰذه صلاة لله يستمنح بها ما عند الله.

وعلى هٰذا المهيع جرى ابن العربي(٢) وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته، وتصح إمامته، وليقتدى به إذا كان مأموراً شرعاً بذٰلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذٰلك(٣) المقام؛ فلا بأس به عندهما؛ لأنه قائم بما أمر به، وتلك العبادة الظاهرة لا تقدح في أصل مشروعية العبادة، بخلاف من يقصد(٤) [نفس] ثبوت العدالة عند الناس أو الإمامة أو نحو ذٰلك؛ فإنه مخوف ولا يقتضي ذٰلك العمل المداومة؛ لأن فيه ما في طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة.

ومما ينظر فيه هنا الانقطاع إلى العمل لنيل درجة الولاية أو العلم أو نحو ذٰلك؛ فيجري فيه الأمران(٥)، ودليل الجواز قوله تعالى: ﴿وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ٧٤].

وحديث النخلة حين قال عمر لابنه عبدالله: «لأن تكونَ قلتَها أحبُّ إليَّ من كذا وكذا»(٦).

---

(١) الحديث ضعيف، ومضى تخريجه (١ / ٣٣٣).

(٢) في «أحكام القرآن» (١ / ١١٨، ١٣٦ و٢ / ٥١١) وغيره.

(٣) في الأصل و (ط): «تلك».

(٤) أي: ولم يكن مأموراً شرعاً بذٰلك، بحيث فقد شرطاً من الشروط السالفة. (د).

(٥) وهما قصد أن يحمد أو يعظم أو يعطى، والقصد الذي قبله الذي لا مانع منه، وقوله: «ودليل الجواز»؛ أي: جواز أحد القصدين وهو السابق، أما الثاني؛ فلا يختلف في منعه. (د).

(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب الحياء في العلم، ١ / ٢٢٩ / رقم ١٣١، وكتاب الأدب، باب ما لا يستحي من الحق للتفقّه في الدين، ١٠ / ٥٢٣ ـ ٥٢٤ / رقم ٦١٢٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صفات المنافقين، باب مثل المؤمن مثل النخلة، ٤ / ٢١٦٤ ـ ٢١٦٥ / رقم ٢٨١١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣١، ٦١، ١١٥) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وانظر في مسألة «العتبية»[1] فأرى أن اختلاف مالك وشيخه فيها إنما يتنزل على هٰذين الأمرين.

ومما يشكل من هٰذا النمط التعبد بقصد تجريد النفس بالعمل، والاطلاع على عالم الأرواح، ورؤية الملائكة وخوارق العادات، ونيل الكرامات، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية وما أشبه ذٰلك؛ فلقائل أن يقول: إن قصد مثل هٰذا بالتعبد جائز وسائغ؛ لأن حاصله راجع إلى طلب نيل درجة الولاية، وأن يكون من خواص الله ومن المصطفينَ من الناس، وهٰذا صحيح في الطلب مقصود في الشرع الترقي إليه، ودليل الجواز ما تقدم في الأمثلة قبل هٰذا، ولا فرق، وقد يقال: إنه خارج عن نمط ما تقدم، فإنه تخرص على علم الغيب[2]، ويزيد بأنه جعل عبادة الله وسيلة إلى ذٰلك، وهو أقرب إلى الانقطاع عن العبادة؛ لأن صاحب هٰذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ الآية [الحج: ١١].

كذٰلك هٰذا إن وصل إلى ما طلب فرح به، وصار هو قصده من التعبد؛ فقوي في نفسه مقصوده وضعفت العبادة، وإن لم يصل رَمى بالعبادة، وربما كذَّب بنتائج الأعمال التي يهبها الله تعالى لعباده المخلصين، وقد روى أن

---

(١) المتقدمة (٢ / ٣٦١)، وانظرها في «البيان والتحصيل» (١ / ٤٩٨).

(٢) خرق العادة باطلاع أحد الأصفياء على بعض المغيبات هو من الجائزات الداخلة تحت متعلق القدرة، ولٰكن الناس أكثروا من دعوى وقوعها، وتسارعوا إلى تصديق من يزعم أنه حظي بها أو يحكيها عن غيره، مع أن العناية بهٰذا الشأن لا تعود على الأفراد ولا الجماعات بفائدة ذات بال، وقد تعدى بعضهم في هٰذا الأمر حتى ادعى العلم بما ورد الحدث الصحيح مصرحاً بأن معرفته تختص بالخالق، وهي الخمس المشار إليها في قوله تعالى: **﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾** [لقمان: ٣٤]. (خ).

بعض النـاس سمع بحديث: «مَنْ أخلصَ للهِ أربعينَ صباحاً؛ ظَهرتْ ينابيعُ الحِكمـةِ مِن قَلْبه على لِسَانه»[1]؛ فتعرض لذٰلك لينال الحكمة، فلم يفتح له

---

(١) هٰذا الحـديث سئـل عنـه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله؛ فأجاب في «أحاديث القصاص» (رقم ٣٥) بقوله: «هٰذا قد رواه الإمام أحمد رحمه الله وغيره عن مكحول عن النبي ﷺ مرسلاً، وروي مسنداً من حديث يوسف بن عطية الصَّفار عن ثابت عن أنس، ويوسف ضعيف لا يجوز الاحتجاج بحديثه».

وصدق شيخ الإسلام؛ فإن يوسف بن عطية مجمع على ضعفه كما في «الميزان» (٤ / ٤٧٠)، وقال عنه البخاري: «منكر الحديث».

والحديث روي مرفوعاً عن طريق مكحول عن أبي أيوب مرفوعاً، رواه أبو نعيم في «الحلية» (٥ / ١٨٩)، ومن طريقه ابن الجوزي في «الموضوعات» (٣ / ١٤٤)، وقال: «فيه يزيد الواسطي وهو يزيد بن عبدالرحمٰن، قال ابن حبان: كان كثير الخطأ فاحش الوهم خالف الثقات في الروايات، ولا يصح لقاء مكحول بأبي أيوب، وقد ذكر محمد بن سعد أن العلماء قدحوا في روايته عن مكحول وقالوا: هو ضعيف في الحديث».

والحديث روي من طريق آخر مرفوعاً ذكره القضاعي في «مسند الشهاب» (١ / ٢٨٥ / رقم ٣٢٥)، ومن طريقه ابن الجوزي في «الموضوعات» (٣ / ١٤٥).

وفيه سوار من مصعب متروك، وقال يحيى عنه: «ليس بثقة ولا يكتب حديثه».

وله شاهد مرفوع آخر ذكره ابن عدي في «الكامل» (٥ / ٣٠٧) عن أبي موسى الأشعري بلفظ: «من زهـد في الدنيا أربعين يوماً وأخلص فيها العبادة؛ أخرج الله تعالى على لسانه ينابيع الحكمة من قلبه».

ومن طريق ابن عدي أخرجه ابن الجوزي في «الموضوعات» (٣ / ١٤٤).

قال ابن عدي: «متنه منكر، وعبدالملك له غير ما ذكرت وهو مجهول ليس بالمعروف».

قلت: عبدالملك هٰذا هو ابن مهران الرفاعي، قال عنه العقيلي في كتابه «الضعفاء» (٣ / ١٣٤): «صاحب مناكير، غلب عليه الوهم، لا يقيم شيئاً من الحديث»، وذكره ابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» (٢ / ٣٧٠)، وقال: «مجهول الحديث».

وذكره ابن حبان في «الثقات» كما في «لسان الميزان» (٤ / ٦٩).

والحديث روي مرسلاً كما أشار لذٰلك أبو نعيم في «الحلية» (٥ / ١٨٩) وقال: «رواه ابن =

بابها، فبلغت القصة بعض الفضلاء؛ فقال: «هٰذا أخلص للحكمة ولم يخلص لله»، وهٰكذا يجري الحكم في سائر المعاني المذكورة ونحوها، ولا أعلم دليلاً يدل على طلب هٰذه الأمور، بل ثم ما يدل على خلاف ذٰلك؛ فإن ما غيّب عن الإنسان مما لا يتعلق بالتكليف لم يُطلب بدركه، ولا حُضَّ على الوصول إليه.

وفي كتب التفسير أن رجلاً سأل النبي ﷺ؛ فقال: ما بالُ الهلال يَبدو دقيقاً كالخيط، ثم ينمو إلى أن يصير بدراً، ثم يصير إلى حالته الأولى؟ فنزلت[1]:

= هارون ورواه أبو معاوية عن الحجاج فأرسله (أي: من طريق مكحول)، وكذا روي مرسلاً كما في «الزهد» لهنّاد (٦٧٨)، والمروزي في «زوائد الزهد» (٣٥٩)، وكذا ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣ / ٢٣١)، وقال: عن مكحول: بلغني أن النبي (وذكره).

والحديث ذكره موضوعاً ابن الجوزي كما مرّ وتبعه الصَّاغاني في «الدر الملتقط»(رقم ٢٦) وردهُ السيوطي في «اللالىء المصنوعة» (٢ / ٣٢٧)؛ فضعفه وهو الحق، وعلى هٰذا حكم ابن تيمية والسخاوي في «المقاصد» (٣٩٥)، والسيوطي في «الدرر المنتثرة» (٢٤٢)، والشوكاني في «الفوائد المجموعة» (٢٤٣)، وابن عراق في «تنزيه الشريعة» (٢ / ٣٠٥)، والزبيدي في «شرح الإحياء» (٦ / ٨، ٩ / ٣٢٩، ١٠ / ٤٥)، والألباني في «السلسلة الضعيفة» (رقم ٣٨)، وهو الصواب، لذا قال المنذري في «الترغيب»: «لم أقف له على إسناد صحيح ولا حسن، وإنما ذُكر في كتب الضعفاء؛ كـ «الكامل» وغيره».

وذكر الزبيدي في «شرح الإحياء» (٦ / ٧)؛ أن عبدالحق الإشبيلي صحح معنى الحديث كما في «شرح الأحكام»، والله أعلم.

(١) نقله المصنف عن الغزّالي في «الإحياء»، وقال العراقي: «لم أقف له على إسنادٍ».

قلت: أخرجه ابن عساكر في «تاريخه» (١ / ق ٦)، وأبو نعيم في «معرفة الصحابة» (٣ / ٢٦٩) من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس به.

وإسناده واهٍ، فيه السدي والكلبي، وضعَّفه السيوطي في «الدُّر المنثور» (١ / ٤٩٠).

وأخرج ابن جرير في «التفسير» (٢ / ١٨٥ - ١٨٦)، وابن أبي حاتم في «التفسير» (١ / ١٣٣ / أ) عن أبي العالية؛ قال: بلغنا أنهم قالوا: يا رسول الله! لم خلقت الأهلّة؟ فنزلت.

وفيه أبو جعفر الرازي وأبوه، وكلاهما ضعيفٌ. =

﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ الآية [البقرة: ١٨٩]؛ فجعل إتيان البيوت من ظهورها مثالاً شاملاً لمقتضى هٰذا السؤال؛ لأنه تطلبٌ لما لم يؤمر بتطلبه.

ولا يقال: إن المعرفة بالله وبصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته، ومن جملتها العوالم الروحانية، وخوارق العادات فيها تقوية للنفس، واتساع في درجة العلم بالله تعالى.

لأنا نقول: إنما يطلب العلم شرعاً لأجل العمل حسبما تقدم في المقدمات، وما في عالم الشهادة كافٍ وفوق الكفاية؛ فالزيادة على ذٰلك فضل، وأيضاً إن كان ذٰلك مطلوباً على الجملة كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ الآية [البقرة: ٢٦٠]؛ فإن الجواب عن ذٰلك من وجوه:

أحدها: أن طلب الخوارق بالدعاء، وطلب فتح البصيرة للعلم به[1] لا نكير فيه، وإنما النظر فيمن أخذ يعبد الله ويقصد بذٰلك أن يرى هٰذه الأشياء؛ فالدعاء بابه مفتوح في الأمور الدنيوية والأخروية شرعاً ما لم يَدْعُ بمعصية، والعبادة إنما القصد بها التوجه لله وإخلاص العمل له، والخضوع بين يديه؛ فلا تحتمل الشركة، ولولا أن طلب الأجر والثواب الأخروي مؤكِّد لإخلاص العمل

= وأخرج نحوه ابن جرير عن قتادة بسندٍ رجاله ثقات؛ إلا أنه مرسل.

وانظر: «الفتح السماوي» (١ / ٢٣١ ـ ٢٣٢) للمناوي، و«لباب النقول» (ص ٣٥) للسيوطي، و«تخريج أحاديث الكشاف للزيلعي» (١ / ١١٨ ـ ١١٩)، وقال: «وهو عند الثعلبي كما ذكره المصنف»، وحكم عليه بأنه «غريب».

(١) أي: بالدعاء، يعني أن طلب ذٰلك بالدعاء لا نكير فيه، إنما النكير في أن يقصد هٰذا بالعبادة، وسيدنا إبراهيم طلب ذٰلك بالدعاء لا بعبادة أخرى من العبادات؛ فليس طلب الخوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة. (د).

لله في العبادة؛ لما ساغ القصد إليه بالعبادة، مع أن كثيراً من أرباب الأحوال يعزب عنهم هٰذا القصد؛ فكيف يُجعلان مثلين؟ أعني طلب الخوارق بالدعاء مع القصد إليها بالعبادة، ما أبعد ما بينهما لمن تأمل!

والثاني: أنه لو لم نجد ما نستدل به على ذٰلك كله[1]؛ لكان لنا بعض العذر في التخطي عن عالم الشهادة إلى عالم الغيب؛ فكيف وفي عالم الشهادة من العجائب والغرائب القريبة المأخذ، السهلة الملتمس ما يفنى الدهرُ وهي باقية، لم يبلغ منها في الاطلاع والمعرفة عشر المعشار، ولو نظر العاقل في أقل الآيات[2]، وأذل المخلوقات، وما أودع باريها فيها من الحكم والعجائب؛ لقضى العجب، وانتهى إلى العجز في إدراكه[3]، وعلى ذٰلك نبه الله تعالى في كتابه أن تنظر فيه؛ كقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ [الغاشية: ١٧-١٨] إلى آخرها.

﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦] إلى تمام الآيات.

---

(١) أي: على كمالات الله وتنزيهه، وقدرته الشاملة، إلى آخر ما أشار إليه، وبالتأمل يدرك الفرق بين الجوابين. (د).

(٢) كالنخلة، والنملة، والفراشة، وما يسمى بالميكروبات، وغير ذٰلك؛ فقد ألفت المجلدات الضخمة فيما عرف لها من الخواص، واعترف علماؤها بأنهم لا يزالون في أوائل البحث. (د).

(٣) ينظر جملة حسنةً من هٰذه الحكم والعجائب في «مفتاح دار السعادة» و«شفاء العليل» كلاهما لابن القيم، و«النحلة تسبّح لله» للحمصي، و«الطب محراب الإيمان» لخالص جلبي كنجو.

ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيما حجب عنهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة إلا بخارقة، فإنه إحالة على ما يندر التوصل إليه، وإذا تأملت الآيات التي ذكر فيها الملائكة وعوالم الغيب لم تجدها مما أحيل على النظر فيه، ولا مأموراً بتطلب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها؛ فهٰذه التفرقة كافية في أن ذٰلك غير مطلوب النظر فيه شرعاً، وإذا لم يكن مطلوباً؛ لم ينبغ أن يطلب.

والثالث: أن أصل هٰذه التطلب الخاص فلسفي؛ فإن الاعتناء بطلب تجريد النفس والاطلاع على العوالم التي وراء الحس إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمقين في فنون البحث، من المتألِّهين منهم ومن غيرهم، ولذٰلك تجدهم يقررون لطلب هٰذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية، من اشتراط التغذي بالنبات دون الحيوان، أو ما يخرج من الحيوان، إلى غير ذٰلك من شروطهم التي لم تنقل في الشريعة، ولا وجد منها في السلف الصالح عين ولا أثر، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية وما يتصل بذٰلك لم ينقل عن أحد منهم، وكفى بذٰلك حجة في أنه غير مطلوب، كما سيأتي على أثر هٰذا بحول الله تعالى.

والرابع: أن طلب الاطلاع على ما غيب عنا من الروحانيات وعجائب المغيبات؛ كطلب الاطلاع على ما غِيب عنا من المحسوسات النائية؛ كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية، والمغيبات تحت أطباق الثرى؛ لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى، فكما لا يصح أن يقال بجواز التعبد لله قصد أن يطلع الأندلسي على قطر بَغداد وخُراسان وأقصى بلاد الصين؛ فكذٰلك لا ينبغي مثله في الاطلاع على ما ليس من قبيل المحسوسات.

والخامس: أنه لو فرض كون هٰذا سائغاً؛ فهو محفوف بعوارض كثيرة، وقواطع معترضة تحول بين الإنسان ومقصوده، وإنما هي ابتلاءات يبتلي الله بها

عباده لينظر كيف يعملون[1]، فإذا وازن الانسان بين مصلحة حصول هٰذه الأشياء وبين مفسدة ما يعترض[2] صاحبها كانت جهة العوارض أرجح؛ فيصير طلبها مرجوحاً، ولذٰلك لم يخلد إلى طلبها المحققون[3] من الصوفية، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر، حتى بالغ بعضهم؛ فقال في طلب الثواب[4] ما تقدم، وأشد العوارض طلب هٰذه الأشياء بالعبادة من الصلاة والصيام والذكر ونحوها مما يقتضي وضعها[5] الإخلاص التام فلا يليق به طلب الحظوظ، فإن طالب العلم بالروحانيات؛ إما أن يكون لأمر الله ورسوله بها، وهٰذا لا يوجد، وإما لأنه أحب أن يطلع على ما لم يطلع عليه أحد من جنسه؛ فسار كالمسافر ليرى البلاد النائية، والعجائب المبثوثة في الأرض، لا لغير ذٰلك، وهٰذا مجرد حظ لا عبادة فيه، ومقصود الأمر أن مثل هٰذا لا يكون عاضداً لما وضعت له العبادة في الأصل، من التحقق بمحض العبودية.

فإن قيل: فقد سئل بعض السلف عن دواء الحفظ؛ فقال: ترك المعاصي، ومن مشهور القواعد أن الطاعة تعين على الطاعة، وأن الخير لا يأتي إلا بالخير؛ كما في الحديث[6]، كما أن الشر لا يأتي إلا بالشر؛ فهل للإنسان

(١) في الأصل و (خ) و (ط): «تعملون».

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٥٢): «يتعرض».

(٣) في نسخة (ماء / ص ٢٥٢) و (ط): «المحقّون».

(٤) العبارة في نسخة (ماء / ص ٢٥٢): «فقال بنفي طلب الثواب، وأشد...».

(٥) في (ط): «وضعه».

(٦) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب فضل النفقة في سبيل الله، ٦ / ٤٨ ـ ٤٩ / رقم ٢٨٤٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب تخوّف ما يخرج من زهرة الدنيا) عن أبي سعيد الخدري ضمن حديث طويل، فيه: «فقال رجل: يا رسول الله! أيأتي الخيرُ بالشرِّ؟ فصمت رسول الله ﷺ ساعة، ثم قال: «كيف قلت؟». قال: قلتُ: يا رسول الله! أيأتي الخيرُ بالشرِّ؟ فقال له رسول الله ﷺ: «إنّ الخير لا يأتي إلا بخيرٍ، أو خيرٌ هو».

أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير أم لا؟ فإن قلت لا؛ كان على خلاف هٰذه القاعدة، وإن قلت نعم؛ خالفت ما أصلت.

فالجواب أن هٰذا نمط آخر، وذٰلك أن الإنسان قد يعلم أن الذي يصده مثلاً عن الخير الفلاني عمل شر؛ فيترك الشر ليصل إلى ذٰلك الخير الذي يثاب عليه، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذٰلك؛ فهٰذا عون بالطاعة على الطاعة، ولا إشكال فيه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: ٤٥].

وقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ الآية [المائدة: ٢].

ومسألة الحفظ من هٰذا، وأما ما وقع الكلام فيه؛ فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة، وما أقرب هٰذا أن يكون العمل فيه غير مخلص.

فالحاصل[1] لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقوياً ومعيناً على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص؛ فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا؛ فلا، وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها؛ فلا إشكال[2] أنه مقصود للشارع؛ فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

والثاني[3]: ما يقتضي زوالها عيناً؛ [فلا إشكال أيضاً في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عيناً][4]؛ فلا يصح التسبب بإطلاق.

---

(١) هٰذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة، وقوله: «وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام...» إلى قوله: «الجهة الرابعة» حاصل للجهة الثالثة برمتها؛ عبادتها، وعادتها. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «فلا شك».

(٣) أي: ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

والثالث: ما لا يقتضي تأكيداً ولا ربطاً، ولٰكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عيناً؛ فيصح في العادات دون العبادات[1]، أما عدم صحته في العبادات؛ فظاهر، وأما صحته في العادات؛ فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب، ويحتمل الخلاف؛ فإنه قد يقال: إذا كان لا يقتضي تأكيد المقصد الأصلي، وقصد الشارع التأكيد، فلا يكون ذٰلك التسبب موافقاً لمقصد الشارع؛ فلا يصح، وقد يقال: هو وإن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف، إذ لم يقصد انحتام رفع ما قصد الشارع وضعه، وإنما قصد في التسبب أمراً يمكن أن يحصل معه مقصود الشارع، ويؤكد ذٰلك أن الشارع أيضاً مما يقصد رفع التسبب؛ فلذٰلك شرع في النكاح الطلاق، وفي البيع الإقالة، وفي القصاص العفو، وأباح العزل[2]، وإن ظهر لبادىء الرأي أن هٰذه الأمور مضادة لقصد الشارع[3] لمَّا كان كل منها غير مخالف له عيناً، ومثله[4]

(١) كطلب الاطلاع على عالم الروحانيات بالعبادات على ما حققه، أما مثل قطع الشهوة بالصيام؛ فمع كونه من هٰذا قد أحاله على ما تقدم من طلب الحظوظ في العبادة؛ فليراجع. (د).

(٢) أخذ الجمهور بالأحاديث الواردة بإباحة العزل، ولٰكن شرطوا رضا الزوجة وإذنها بذٰلك؛ لأن الجماع من حقوقها، وهو لا يتم بغير إنزال، ورجح طائفة منهم ابن حزم حرمته بإطلاق متمسكين بحديث جذامة المروي في «صحيح مسلم»، وهو من قوله عليه السلام حين سئل عن العزل: «ذٰلك الوأد الخفي»، وجروا في هٰذا الترجيح على قاعدة أن النص الناقل عن البراءة الأصلية يقدم على ما يوافقها، وما يستعمل في هٰذا العصر من وضع غلاف رقيق على عضو التناسل ليمنع من نفوذ الماء إلى الرحم يجري على هٰذا الخلاف، والتحقيق ما ذهب إليه الجمهور، وتسميته في حديث جذامة بالوأد الخفي يكفي في وجهها أنه مكروه كراهة تنزيه؛ إلا أن يتهافت عليه الناس فيحرم كما لو تتابعوا على ترك النكاح من أصله. (خ).

(٣) أي: فلا يعول على ما ظهر ببادىء الرأي لما كان غير مخالف عيناً؛ فيكون حينئذ صحيحاً. (د).

(٤) أي: وهٰذا مثل ما إذا قصد... إلخ، فمع كونه لم يقصد قصد الشارع بل قصد أمراً =

ما إذا قصد بالنكاح قضاء الوطر خاصة، ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلي من التناسل؛ فليس خلافاً لقصد الشارع كما تقدم؛ فكذٰلك غيره مما مضى تمثيله.

وليس من هٰذا أن المخالف لقصد الشارع بلا بدّ هو الاحتيال[1] بالتسبب على تحصيل أمر، على وجه يكون التسبب فيه عبثاً لا محصول تحته شرعاً إلا التوصل إلى ما وراءه، فإذا حصل انحل التسبب وانخرم من أصله، ولا يكون كذٰلك إلا وهو منخرم شرعاً في أصل التسبب، وأما إذا أمكن أن لا ينخرم أو أمكن أن لا يكون منخرماً من أصله؛ فليس بمخالف للمقصد الشرعي من [كل] وجه؛ فهو محل اجتهاد، ويبقى التسبب إن صحبه نهي محل نظر أيضاً[2]، وقد تقدم الكلام فيه، والله أعلم.

والجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع: السكوت عن شرع التسبب[3]، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له، وبيان ذٰلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

= آخر وهو قضاء الوطر، وهو قصد لا يخالف قصد الشارع عيناً؛ فكان صحيحاً، فكذٰلك ما هنا من الأمثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح؛ فيكون صحيحاً أيضاً مثله. (د).

(١) لعل أصل العبارة هٰكذا: «وليس من هٰذا المخالفُ لقصد الشارع بلا بد، وهو الاحتيال. . . إلخ»، أي: ليس من هٰذا النوع الذي أكد جوازه بما قرره ما يكون فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر، بحيث يزول ما تسبب فيه بمجرد وصوله إلى غرضه، كما تقدم في بيوع الآجال، وكالهبة للفرار من الزكاة؛ فإنه لا يعد من هٰذا النوع الذي فيه الكلام هنا، وهو ما لا يقتضي تأكيد المقصد الأصلي ولا رفعه؛ لأن هٰذا في الحقيقة يؤدي إلى رفعه وانخرامه، وقوله: «وأما إذا أمكن» يعني: وهو القسم الثالث هنا. (د).

(٢) وهو ما أشار إليه كثيراً بترجمة الصلاة في الدار المغصوبة. (د).

(٣) أي: في الأعمال العادية؛ كتضمين الصناع، وقوله: «أو عن شرعية العمل»؛ أي: في الأعمال العبادية، كتدوين المصحف. (د).

أحدهما: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ؛ فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذٰلك؛ فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها، وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هٰذا القسم؛ كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين[1] الصناع، وما أشبه ذٰلك مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله ﷺ، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها؛ فهٰذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال؛ فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل[2].

والثاني: أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذٰلك الزمان؛ فهٰذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص[3]؛ لأنه لما كان هٰذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة[4] عليه؛ كان ذٰلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده

---

(١) ألم يكن في زمنه ﷺ صناع؟ بل كان؛ فالتمثيل به غير واضح لأن الموجب إذا كان موجوداً؛ فإما أن يكون قد أخذ حكماً من الشارع غير ما كان جارياً قبل، أو لا، وعلى كل؛ فهو حكم إما بإقرار ما كان موجوداً أو بتعديله، فلا يظهر عده فيما نحن فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلام عما يتعلق بذٰلك، وهو بعيد. (د).

(٢) أي: في الجهة الثالثة، وهي ما لم ينص عليه وعلم بمسلك استقرى من النصوص. (د).

(٣) أي: فهو تقرير لنفس ما كان جارياً واعتبار له، وأنت ترى أصل الكلام عاماً في العادي والعبادي، ولٰكنه ساق الكلام في هٰذا القسم مساق الخاص بقسم العبادة، وهو الذي يقال فيه: بدعة وغير بدعة. (د).

(٤) في الأصل: «ولا له»، وفي (ط): «ولا نية».

الشـارع؛ إذ فهم من قصـده الـوقوف عند ما حد هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه[1].

ومثال هٰذا سجود الشكر في مذهب مالك، وهو الذي قرر هٰذا المعنى[2] في «العتبية»[3] من سماع أشهب وابن نافع، قال فيها: «وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله عز وجل شكراً. فقال: لا يفعل، ليس هٰذا مما مضى من أمر الناس. قيل له: إن أبا بكر الصديق فيما يذكرون سجد يوم اليمامة شكراً لله[4]؛ أفسمعت ذٰلك؟ قال: ما سمعت ذٰلك، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبي بكر، وهٰذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول: هٰذا شيء لم أسمع له خلافاً. فقيل له: إنما نسألك لنعلم رأيك فنرد ذٰلك به. فقال: نأتيك بشيء آخر أيضـاً لم تسمعـه مني: قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده؛ أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هٰذا؟ إذا جاءك[5] مثل هٰذا مما قد كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء؛ فعليك بذٰلك فإنه[6] لو كان لذُكِر؛ لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم؛ فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهٰذا إجماع، إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه»، هٰذا تمام الرواية، وقد احتوت على

---

(١) انظر تفصيل هٰذا في «الاعتصام» (١ / ٣٦٠ وما بعدها، ط ـ رشيد رضا و١ / ٤٦٨ ـ ط ابن عفان).

(٢) وهو الجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع. (د).

(٣) (١ / ٣٩٢ ـ مع شرحها «البيان والتحصيل»).

(٤) أخرجه سعيد بن منصور في «سننه»، وابن أبي شيبة في «مصنفه» (٢ / ٣٦٧ ـ ط دار الفكر)، والبيهقي في «سننه» (٢ / ٣٧١) بسندٍ ضعيف فيه راوٍ مبهم.

وأخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٣ / ٣٥٨ / رقم ٥٩٦٣) ـ ومن طريقه ابن المنذر في «الأوسط» (٥ / ٢٨٨ / رقم ٢٨٨٢) ـ بإسناد منقطع.

(٥) هٰذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أولاً، وبه يظهر قوله: «بشيء آخر لم تسمعه منه»، راجع «الاعتصام» (١ / ٤٦٨ ـ ط ابن عفان) في فصل: «ثم أتى بمأخذ آخر من الاستدلال... إلخ»؛ تجد اختلافاً في اللفظ يؤدي إلى بعض الاختلاف في المعنى.

(٦) كذا في (ط) و«العُتبية»، وفي غيره: «لأنه».

فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم.

وتقرير السؤال أن يقال في البدع مثلاً: إنها «فعل ما سكت الشارع عن فعله، أو ترك ما أذن في فعله»، أو تقول: «فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه، أو ترك ما أذن في فعله، أو أمرٌ خارج عن ذٰلك»[1]؛ **فالأول** كسجود الشكر عند مالك، حيث لم يكن ثم دليل على فعله[2]، والدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلوات[3]، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات[4]، **والثاني** كالصيام مع ترك الكلام، ومجاهدة النفس بترك مأكولات معينة، **والثالث** كإيجاب شهرين متتابعين في الظهار لواجد الرقبة.

وهٰذا الثالث مخالف للنص الشرعي، فلا يصح بحال[5]؛ فكونه بدعة قبيحة بيِّن.

---

(١) الإشارة لفعل ما سكت عنه وترك ما أذن فيه؛ فإن إيجاب شهرين متتابعين في الظهار لواجد الرقبة ليس مما سكت عنه الشارع، بل هو ضد لما نص عليه الشارع، وقوله: «أو أمر خارج عن ذٰلك»، هٰذا ما زادت به العبارة عن سابقتها. (د).

(٢) استحب الإمام الشافعي سجدة الشكر، وقال أحمد: «لا بأس بها»، وقال إسحاق وأبو ثور: «هي سنة»، وكره النخعي ذٰلك، وزعم أنه بدعة، وكره ذٰلك مالك والنعمان، قاله أبو شامة المقدسي في «الباعث على إنكار البدع والحوادث» (ص ١٨٩ ـ بتحقيقي). وانظر لزاماً: «الأوسط» (٥ / ٢٨٧ ـ ٢٨٩) لابن المنذر.

(٣) انظر في ذٰلك: «الاعتصام» للشاطبي (١ / ٤٧٣ ـ ٤٧٥ ـ ط ابن عفان).

(٤) انظر في بدعية ذٰلك: «السنن الكبرى» (٥ / ١١٨) للبيهقي، و«اقتضاء الصراط المستقيم» (ص ١٤٩)، و«مجموع الفتاوى» (١١ / ٢٩٨، ٥٧٦، ٦٢٩)، و«منية المصلي» (٥٧٣)، و«الحوادث والبدع» للطرطوشي (ص ١١٥ ـ ١١٧)، و«الباعث على إنكار البدع والحوادث» (ص ١١٧ ـ ١١٩ ـ بتحقيقي)، و«البدع والنهي عنها» (ص ٤٦ ـ ٤٧)، و«الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع» (ص ١٨١ ـ ١٨٥ ـ بتحقيقي)، و«حجة النبي ﷺ» (ص ١٢٨).

(٥) انظر في ذٰلك: «الاعتصام» (٢ / ٦١٠ ـ ٦٢١ ـ ط دار ابن عفَّان).

وأما الضربان الأولان ـ وهما في الحقيقة فعل أو ترك لما سكت الشارع عن فعله أو تركه ـ؛ فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما مما يخالف المشروع؟ وهما لم يتواردا[1] مع المشروع على محل واحد، بل هما في المعنى كالمصالح المرسلة[2]، والبدعُ إنما أحدثت لمصالح يدعيها أهلها، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع، ولا لوضع الأعمال، أما القصد؛ فمسلم بالفرض[3]، وأما الفعل؛ فلم يشرع الشارع[4] فعلاً نوقض بهٰذا العمل المحدَث، ولا تركاً لشيء فَعَله هٰذا المحدِث؛ كترك الصلاة، وشرب الخمر، بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عند الشارع، والمسكوت من الشارع لا يقتضي مخالفة [ولا موافقة]، ولا يُفهِم[5] للشارع قصداً معيناً دون ضده وخلافه، فإذا كان كذٰلك؛ رجعنا إلى النظر في وجوه المصالح؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه إعمالاً للمصالح المرسلة، وما وجدنا فيه مفسدة تركناه إعمالاً للمصالح أيضاً، وما لم نجد فيه هٰذا ولا هٰذا؛ فهو كسائر المباحات إعمالاً للمصالح المرسلة

---

(١) لأنه لا مشروع في هٰذا الفرض، وهو توجيه لإنكار الأمرين معاً. (د).

(٢) أي: التي لم يرد من الشارع فيها نص أو دليل بخصوصها؛ فهي مرسلة عن الدليل. (د).

(٣) لأن فرض الكلام أنه وجد المقتضى للفعل مثلاً أو للترك، كحصول النعمة المستحقة للشكر في سجوده؛ فلا مخالفة للقصد، لما علمناه سابقاً في «الجهة الثانية مما يدل على قصد الشارع». (د).

(٤) أي: وهو أصل الفرض أيضاً. (د).

(٥) هٰذه الزيادة لا حاجة إليها هنا؛ لأنه وإن كان المسكوت لا يفهم للشارع قصد معين فيه، ولٰكن أصل الموضوع أن قصد الشارع في هٰذه المسائل مسلم أنه يوافق البدعة؛ كشكر النعم المطلوب بوجه عام في موضوع سجود الشكر، وأن المقتضى موجود ولٰكنه لما لم يشرع له الحكم؛ دل على أنه لا زائد عما هو مقرر فيه، ولا يعزب عنك أن المصالح المرسلة إنما تجري في غير العبادات. (د).

أيضـاً؛ فالحـاصل أن كل محدثة يفرض ذمها تساوي المحدثة المحمودة في المعنى[1]؛ فما وجه ذم هٰذه ومدح هٰذه؟ ولا نص يدل على مدح ولا ذم على الخصوص.

وتقرير الجواب ما ذكره مالك، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا ـ إذا وجد المعنى المقتضي للفعل أو الترك ـ إجماعٌ مِن كل ساكت على أن لا زائد على ما كان، وهو غاية في [تحصيل] هٰذا المعنى.

قال ابن رشد[2]: «الوجه في ذٰلك أنه لم يره مما شُرع في الدين ـ يعني سجود الشكر ـ لا فرضاً ولا نفلاً؛ إذ لم يأمر بذٰلك النبي ﷺ ولا فعله[3]، ولا

(١) أي: في المصلحة والحكمة؛ لأن الفرض أن الجميع فيه المصلحة التي عرف اعتبار الشارع لها، وأي فرق بين سجود الشكر وجمع المصحف، أو بين الاجتماع للدعاء أدبار الصلوات وتدوين العلم؟ وكلاهما عون على الخير. (د).

(٢) في «البيان والتحصيل» (١ / ٣٩٣).

(٣) في هٰذا الإطلاق نظر كبير؛ إذ أخرج أبو داود في «سننه» (كتاب الجهاد، باب في سجود الشكر، ٣ / ٨٩ / رقم ٢٧٧٤)، والترمذي في «جامعه» (أبواب السير، باب ما جاء في سجدة الشكر، ٤ / ١٤١ / رقم ١٥٧٨) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن غريب»، و«العمل على هٰذا عند أكثر أهـل العلم رأوا سجدة الشكر» ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الصلاة والسجدة عند الشكر، ١ / ٤٤٦ / رقم ١٣٩٤)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٤٥)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٢٩١)، وابن المنذر في «الأوسط» (٥ / ٢٨٧ / رقم ٢٨٨٠)، وأبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (٢ / ٣٤) عن أبي بكرة؛ أن النبي ﷺ جاءَه شيء يسرُّه، أو جاءه سرور خرَّ ساجداً لله.

وهو حديث حسن، وله شواهد عديدة وكثيرة، وقد أثر عن علي وكعب بن مالك كما سيأتي عنـد المصنف (ص ٢٧٠)، ولذا قال ابن المنذر في «الأوسط» (٥ / ٢٨٧) بعد أن سرد الأقوال: «وبالقول الأول ـ أي: مشروعية سجود الشكر ـ أقول؛ لأن ذٰلك قد روي عن رسول ﷺ، وعن أبي بكر وعلي وكعب بن مالك؛ فليس لكراهية من كره ذٰلك معنى».

وقال شيخنا الألباني في «الإرواء» (٢ / ٢٢٦ ـ ٢٣٢) بعد أن خرج الأحاديث والآثار في ذٰلك: «وبالجملة؛ فلا يشك عاقل في مشروعية سجود الشكر بعد الوقوف على هٰذه الأحاديث، لا =

أجمع المسلمون على اختيار فعله، والشرائعُ لا تثبت إلا من أحد هٰذه الوجوه».

قال: «واستدلاله على أن رسول الله ﷺ لم يفعل ذٰلك ولا المسلمون بعده بأن ذٰلك لو كان لَنُقِل صحيح؛ إذ لا يصح أن تتوفَّر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين، وقد أمروا بالتبليغ».

قال: «وهٰـذا أصل من الأصول، وعليه يأتي إسقاط الزكاة من الخُضَر والبقـول، مع وجـوب الـزكاة فيها بعموم قول النبي ﷺ: «فيما سقَت السماءُ والعيونُ والبَعلِ العشرُ، وفيما سُقِيَ بالنَّضْح نصفُ العشرِ»[1] لأنا نزَّلنا[2] ترك نَقْلِ أخذ النبي ﷺ الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لا زكاة فيها؛ فكذٰلك تُنْزِلُ ترك نقل السجود عن النبي ﷺ في الشكر كالسنة القائمة في أن لا سجود فيها»[3]، ثم حكى خلاف الشافعي والكلام عليه، والمقصود[4] من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعة، لا توجيه أنها بدعة على الإطلاق.

= سيما وقد جرى العمل عليها من السلف الصالح رضي الله عنهم».

قلت: وتفصيل المشروعية تجده في «الخلافيات» للبيهقي (مسألة رقم ١١٦)، يسر الله إتمام تحقيقه بخير.

(١) مضى تخريجه (٢ / ١٥٥)، وهو صحيح.

(٢) في «البيان والتحصيل»: «أنزلنا».

(٣) ولٰكن المقدمة الأولى غير صحيحة؛ كما بيّنّاه ولله الحمد. وفي (ط): «فيها»، وفي غيره: «فيه».

(٤) أي: مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه في السؤال والجواب معرفة طريقته في توجيه وبيان معنى كونها بدعة، يعني ليأخذ منه القاعدة العامة التي يريد تأصيلها هنا، وهو أن البدعة ما كان المقتضى لها موجوداً في زمانه ﷺ، ولم يشرع لها حكماً زائداً؛ فيعلم أن السكوت دليل على أن قصده الوقوف عند هٰذا الحد، وليس غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الشكر بدعة، بل الذي يعنيه هو طريقة مالك في بيان بدعيتها، وكأن هٰذا شبه تبرؤ من تأييد كونها بدعة للأحاديث الواردة =

وعلى هٰذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحلل أنها بدعة منكرة، من حيث وجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضي للتخفيف والترخيص للزوجين، بإجازة التحليل ليراجعا كما كانا أول مرة، وأنه لما لم يشرع ذٰلك مع حرص امرأة رفاعة[1] على رجوعها إليه؛ دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها[2]، وهو أصل صحيح، إذا اعتبر وضح به الفرق بين ما هو من البدع وما ليس منها، ودل على أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل، فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع؛ فبطل.

* * * * *

= في سجوده ﷺ شكراً، راجع «المنتقى» في باب السهو. (د).

قلت: ونحوه في «الاعتصام» (١ / ٤٦٦ ـ ٤٧١ / ط ابن عفان).

(١) كما تقدم (١ / ٤٣١).

(٢) صرح الشيخ ابن تيمية في «فتاويه» بأن التحليل بدعة مستنداً إلى هٰذا الوجه الذي لوح إليه المصنف، وهو أن التحليل لو كان جائزاً؛ لدل عليه النبي ﷺ من طلق ثلاثاً؛ فإنه كان أرحم الناس بأمته وأحبهم بمياسير الأمور، وقال: «من علم كثرة وقوع الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وخلفائه، وأنهم لم يأذنوا لأحد في تحليل علم قطعاً أنه ليس من الدين، وهٰذه قاعدة محكمة لو تحراها علماء الإسلام؛ لما وجدت البدع المكروهة وكثير من الفتاوى السخيفة إلى تلويث جانب الشريعة سبيلاً». (خ).

قلت: وصرح بهٰذا المصنف في «الاعتصام» (١ / ٤٧١ ـ ط ابن عفان) أيضاً.

وانظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٩٨ ـ ٢٨٥).



[بسم الله الرحمٰن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم][1]

كتاب الأدلة[2] الشرعية

والنظر فيه [فيما][3] يتعلق بها على الجملة، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس[4]؛ فالنظر إذاً يتعلق بطرفين[5].

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(م) و(ط).

(٢) قال ماء: «الأدلة جمع دليل، وهو ما يتوصل به إلى المقصود ـ أي: المنسوب ـ إلى الشرع».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(م)، وسقطت «فيه» من (ط).

(٤) هٰذه أدلَّة شرعيَّة من حيث ما صدقاتها (كذا) الجزئيَّة المتعلقة بالأحكام، والأصوليّ يبحث عنها من حيث الإجمال، ولا تذكر فيه بخصوصها إلا على ضربٍ من التَّمثيل والإيضاح. (ف).

(٥) في (ط): «فالنظر إذاً في طرفين».

الطرف الأول في الأدلة على الجملة

والكلام فيها (أ) في كليات[1] تتعلق بها، و(ب) في العوارض اللاحقة لها.

والأول يحتوي على مسائل:

---

(١) وسيذكرها في أربع عشرة مسألة، وقوله: «وفي العوارض»، وسيذكرها في خمسة فصول: الإحكام والتشابه، الإحكام والنسخ، الأمر والنهي، العموم والخصوص، البيان والإجمال. (د).



النظر الأول

في كليات الأدلة على الجملة

المسألة الأولى[1]

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هٰذه الوجوه مبثوثة[2] في أبواب

---

(١) هٰذه المسألة تعتبر أمًّا لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية، بين بها شدة ارتباط هٰذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعية، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمرين معاً؛ فلا يستغني بالنظر في الجزئيات ـ أي الأدلة التفصيلية ـ عن النظر في الوقت نفسه للقاعدة الأصولية التي تعتبر كلية لها ليعرف بها هٰذا الجزئي من أي مرتبة هو، وما مقصد الشارع في مثله؟ كما أنه لا يستغني بالكلية فيجريها في الجزئيات دون أن ينظر في الدليل الخاص بهٰذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معهما، وقد ساق المصنف تمهيداً لذٰلك أول المسألة، ثم بين وجه حاجة الجزئيات إلى الكليات بقوله: «وإذا كان كذٰلك. . . إلخ»، ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله: «وكما أن. . . إلخ»، ومد النفس في هٰذا الجانب؛ لأنه موضع التوهم لمخالفته المألوف في مثله. (د).

(٢) «وذٰلك أن الله تعالى لما اقتضت حكمته الأزلية سعادة الخلق في الأولى والآخرة؛ ناطها بأحكام معقولة التناسب، ورتب عليها مصالح كفيلة بذٰلك». (ف).

وكتب (د) ما نصه: «أي: إن المراتب الثلاثة لا تخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها، وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهٰذه الفروع والجزئيات، لا فرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته، ولا بين الأمور العادية والعبادية؛ فلا فرق في ذٰلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها، ولا بين قاعدة الغرر وقاعدة الربا مثلاً، والغرض التعميم، وأن الأدلة التفصيلية عامة شاملة، إن لم تكن من الكتاب؛ فمن السنة أو الإجماع أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسلة باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة؛ فهٰذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة، وكما أن الأمر هٰكذا في الأدلة التفصيلية؛ فهو كذٰلك أيضاً في كلياتها التي أخذت من استقرائها، هي أيضاً عامة لكل ما يتعلق بهٰذه المراتب الثلاث، لا تخص أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض، بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئياً إضافياً؛ فتضبط مقاصدها ويتزن بها طريق إجرائها والعمل بها، فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع =

الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة؛ كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنهـا كليات تقضي على كل جزئي[1] تحتهـا وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً[2] أم حقيقياً[3]؛ إذ ليس فوق هٰذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت؛ فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره؛ فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[4] [المائدة: ٣].

= المراتب الثلاث؛ كذٰلك هٰذه الكليات المأخوذة من استقرائها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تندرج تحتها؛ فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره لأن ذٰلك إنما يعقل في فروع الأحكام لا في أصولها، وإلا؛ لما كانت الشريعة تامة.

وهنا يخطر السؤال الذي يريد المؤلف أن يجعل هٰذه المسألة لتحقيقه، وهو أنه هل يصح إذاً للمجتهد ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفي بالكليات، كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلاً، يجري التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعاً؟ وهٰكذا يكون الشأن هنا؛ فيقال مثلاً: إن هٰذا الجزئي إن كان ضرورياً قدم على الحاجي، وإن كان حاجياً قدم على ما بعده، والضروريات نفسها ما كان منها متعلقاً بالدين قدم على المتعلق بالنفس، وهٰذا يقدم على ما بعده منها، وهٰكذا؛ فيستغنى بالنظر في الكليات عن النظر في الدليل الشرعي الخاص على طبق قواعد النحو مثلاً، وكذٰلك يستغنى عن النظر في الجزئيات الإضافية اكتفاء بالكليات؟

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على ما يظن، بل لا بد منهما معاً كما بسطه، ولما كانت هٰذه المسألة كأصل عام في كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هٰذا الباب؛ فلله دره ما أسد نظره، ولقد صدق فيما يقول بعد: «إن النظر في هٰذه الأطراف فيه جملة الفقه»، وسيأتي لهٰذا المبحث بقية في كتاب الاجتهاد في المسألة الثالثة عشرة».

(١) في (ط): «جزء».

(٢) أي كما قال: «ولا بقاعدة دون قاعدة». (د).

(٣) كذا في (د)، وفي الأصل و(م) و(ف) و(ط): «أو حقيقياً».

(٤) المراد بذٰلك بيان ما لزم بيانه وما يستنبط منه غيره؛ كالتنصيص على قواعد العقائد، =

وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وفي الحديث: «تُرِكْتُكم على الجادَّة»[1] الحديث.

وقوله: «لا يَهْلِكُ عَلى اللهِ إلاَّ هَالِكٌ»[2].

ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات[3] وهي أصول الشريعة؛ فما تحتها

= والتوقيف على أصول الشرع وقوانين الاجتهاد؛ فكل ما يستنبطه المجتهدون ويخرجه العلماء الراسخون من أحكام الوقائع مأخوذ من الكتاب والسنة، وإليهما يرجع الإجماع. (ف).

قلت: انظر في تفسير الآية «الاعتصام» للمصنف (٢ / ٨١٦ - ٨١٧ - ط دار ابن عفان).

(١) أخرجه رَزين في «جامعه» المسمى «التجريد للصحاح الستة»، كما في «جامع الأصول» (١ / ٢٩٣) لابن الأثير - وقد نقل هذا الكتاب مفرقاً على أبوابه، كما صرح (١ / ٥٥) - عن علي رضي الله عنه قوله، وتتمته: «مَنْهجٍ عليه أُمُّ الكتاب»، وانفرادات رَزين من مظانّ الضعف، وورد حديث فيه: «تركتُكم على البيضاء»، سيأتي تخريجه (٤ / ١٣٣، ١٣٥)، وهو صحيح.

قال (ماء): «الجادة: معظم الطريق، وقيل: وسطه، وقيل: هي الطريق الأعظم الذي يجمع الطرق ولا بد من المرور عليه».

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب إذا همَّ العبدُ بحسنةٍ كُتبت وإذا همَّ بسيئةٍ لم تكتب، ١ / ١١٨ / رقم ١٣١ بعد ٢٠٨) عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ فيما يَرْوي عن ربه تبارك وتعالى، وأوله: «إن الله كتب الحسنات والسيئات...»، وأصل الحديث - دون القطعة المذكورة - في «صحيح البخاري» (رقم ٦٤٩١).

ومعنى: «لا يهلك على الله إلا هالك» أي: مَنْ أصرَّ على التحرِّي على السيئة عزماً وقولاً وفعلاً، وأعرضَ عن الحسنات همّاً وقولاً وفعلاً، قاله ابن حجر في «الفتح»، وفي (م): «إلا الهالك».

(٣) أي: الحقيقية؛ كنصوص الأدلة التفصيلية، أو الإضافية؛ كالقواعد الكلية التي تندرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها؛ فلذا قال: «وهي أصول الشريعة فما تحتها». (د).

مستمدَّة[1] من تلك الأصول الكلية، شأن[2] الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات؛ فمن الواجب اعتبار[3] تلك الجزئيات بهٰذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محالٌ أن تكون الجـزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي[4] معرضاً عن كليه؛ فقد أخطأ[5].

وكما أن من أخذ بالجزئي[6] معرضاً عن كليه؛ فهو مخطىء، كذٰلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه.

وبيان ذٰلـــك أن تلقي العلم بالكلي إنمـــا[7] هو من عَرْض الجـــزئيات

---

(١) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريراً وتفصيلاً للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث، وكل ما جاء من ذٰلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هٰذه المراتب، التي بحفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد. (د).

(٢) أي: أن تكون متفرعة عنها، داخلاً في قوامها ما اعتبر مقوماً لهٰذه الأنواع. (د).

(٣) أي: بالتحقق من اندراجها تحتها، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الضروري بما يدخل تحت المرتبتين الأخريين، وإلا؛ لما صح الحكم على الجزئي. (د).

(٤) حقيقي أو إضافي؛ أي: سواء أكان دليلاً خاصاً من الكتاب وما معه، أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلي أعم منه؟ (د).

(٥) أي: قد يدركه الخطأ، وإلا فقد يصادف الثواب؛ فكثيراً ما يستدل الشخص بحديث على جزئي، ولا يلتفت لكليه ويصـادف الصـواب، أو يقال: أخطأ في طريق الاجتهاد، وإن لم يخطىء النتيجة. (د).

(٦) في الأصـل و(ف): «أخـذهـا لجـزئي»، وقـال (ف): «لعـل المنـاسب: كما أن من أخذ به في جزئي معرضاً إلخ...».

قلت: وما في (د) هو الصواب.

(٧) هٰذا بالنسبة لنفس المستقرىء المثبت للكلي، أما بالنسبة لغيره الذي أخذ العلم بالكلي بعد ما تم استقراؤه من غيره؛ فلا يقال فيه ذٰلك، إلا بواسطة من أخذ عنه الكلي، أما بالنسبة إليه هو؛ فلا توقف. (د).

واستقــرائهــا؛ [وإلَّا] فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنــا قبــل العلم بالجـزئيات، ولأنـه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات؛ فإذاً الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف[1] مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئيُّ[2] هو مظهر العلم به.

وأيضاً؛ فإن الجزئي لم يوضع جزئياً؛ إلا لكون[3] الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقـة، وذلك تناقض[4]، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته[5] للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما[6] نأخذه من الجزئي؛ دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءً من الكلي[7] لم يأخذه المعتبر جزءً منه، وإذا أمكن هذا؛ لم يكن بدٌّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛

---

(١) راجع إلى الوجه الأول من البيان. (د).

(٢) راجع إلى الوجه الثاني منه، وكلاهما لا يخلو من نظر. (د).

(٣) ظاهر بالنسبة للجزئي الإضافي. (د).

(٤) أي: الإعـراض عن الجـزئي مع اعتبـار الكلي تناقض؛ لأن الإعراض عن الجزئي إعراض عن الكلي بمقتضى تقريره؛ فيكون اعتباراً للكلي وإعراضاً عنه معاً، وهو تناقض. (د).

(٥) بحيث لا يرد إليه بالطريق المؤدي إلى تعرف أنه جزئيه ويندرج فيه. (د).

(٦) بمـا قدمناه لا يذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض، حيث يقول تارة: «الجزئي مستمد من الكلي شأن الجزئيات مع أنواعها»، وتارة يقول: «الكلي مأخوذ من الجزئي»، وكل صحيح بالمعنى المتقدم في كل منها. (د).

(٧) أي: من كليه الحقيقي، وقوله: «لم يأخذه المعتبر جزءً منه»؛ أي: مما ادعى أنه كليه، يعني: فلا يكون هو كليه. (د).

لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذٰلك[1]، والجزئي كذٰلك أيضاً؛ فلا بد من اعتبارهما معاً[2] في كل مسألة.

فإذا ثبت بالاستقـراء قاعـدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخـالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع في النظر بينهما لأن الشارع لم ينص على ذٰلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، [إذ كلية][2] هٰذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة؛ فلا يمكن والحالة هٰذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع[3]، وإذا ثبت هٰذا؛ لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي.

فإن قيل: الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، وإذا كان كذٰلـك لم يمكن أن يفـرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي لأن الاستقراء قطعي إذا تم[4] فالنظر إلى الجزئي بعد ذٰلك عناء[5]، وفرض مخالفته

---

(١) أي: لأن اعتبار الكلي وملاحظته عند النظر في الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع، ولا يكون ذٰلك دون النظر للجزئي أيضاً. (د).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) أي: ممـا تضمنتـه القـواعـد، وإذاً؛ فالقواعد معتبرة لم يهدمها هٰذا النص في هٰذا الجزئي، ولٰكن هٰذا لا يقضي باعتبار الكلي وحده مطرداً ويلغي الجزئي؛ فلا بد من اعتبار الكلي في غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلي ولا الجزئي، وسيأتي له بيان وتمثيل. (د).

(٤) قال بعضهم: «وتمامه بالنظر في الأدلة الجزئية، وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، وتقدم أن الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار القطعي العام، وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليّاً؛ لأنه إذا خرج عن ضروري مثلاً، فإنما يخرج لحاجي أو كمالي لعارض لا لذاته، ولا يتجاوز الأصول الثلاثة» اهـ. (د).

قلت: قوله: «قال بعضهم...» هو (ف).

(٥) في (ط): «عماء».

غير صحيح، كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية؛ لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان؛ فالحكم عليه بالكلي حكم قطعي لا يتخلف، وجد أو لم يوجد؛ فلا اعتبار به في الحكم بهٰذا الكلي من حيث إنه لا يوجد إلا كذٰلك، فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات؛ فليس بجزئي له كالتماثيل وأشباهها، فكذٰلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل[1] أو المال أو العقل في الضروريات معتبر[2] شرعاً، ووجدنا ذٰلك عند استقراء جزئيات الأدلة؛ حصل لنا القطع بحفظ ذٰلك، وأنه المعتبر حيثما وجدناه؛ فنحكم به على كل جزئي فرض عدم الاطلاع عليه، فإنه لا يكون إلا على ذٰلك الوزان، لا يخالفه على حال؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا[3] كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]؛ فما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول العلم بالكلي؟

فالجواب: إن هٰذا صحيح على الجملة، وأما في التفصيل؛ فغير صحيح، فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة؛ فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها؛ فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة؛ فيكون اعتبارها على الإطلاق خرماً للقاعدة[4] نفسها، كما قالوا في القتل بالمثقَّل: إنه لو لم يكن فيه قصاص؛ لم ينسد باب القتل بالقصاص، إذا اقتصر

---

(١) في الأصل: «النسب».

(٢) في الأصل و(ف) و(م) و(ط): «معتبراً».

(٣) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلي واحد، وتكون من واد واحد، ومع ذٰلك تتعارض أحكامها وتتنافى، وذٰلك غير واقع في الشريعة قطعاً. (د).

(٤) هٰكذا في (د) فقط، وفي غيرها: «للعادة»، وقال (ف): «لعله للقاعدة»، وفي (ط): «الإطلاق وهو إما للقاعدة...».

به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد، وكذلك الحكم في اشتراك[1] الجماعة في قتل الواحد، ومثله[2] القيام في الصلاة مثلاً مع المرض وسائر الرخص

---

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة في رجل واحد قتلوه غيلة؛ لأنه رضي الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص، وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص، وهذه قد يقف العقل دونها؛ فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظاً للنفس؛ فهذا اجتهاد عمر حيث قال: «لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً» لأنه فهم جهة الحفظ التي قد يقف فيها غيره، على أنه رضي الله عنه كان متردداً فيه حتى قال له علي: «أرأيت لو اشترك جماعة في سرقة، أكنت تقطعهم؟ قال: نعم. قال: فكذا هنا»؛ فحكم بالقتل، أما القتل بالمثقل فقد ورد فيه قصة اليهودي الذي قتل الجارية على أوضاح لها بحجر، فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما؛ فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص، ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لمانع يرجع لحفظ النفس، وكذلك قال ابن الحاجب: «إنه ثبت بالقياس على المحدد»، وكأنه لم يكتف بالنص الذي أشرنا إليه في الحديث لمانع في الحديث، ولا يعترض بأنه من باب القياس في الأسباب، وهو ممنوع؛ لأن السبب الواحد وهو القتل العمد العدوان؛ فلا قياس في السبب. (د).

قلت: أثر عمر أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الديات، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يُعاقب أم يقتصُّ منهم كلهم؟ ١٢/ ٢٢٧/ رقم ٦٨٩٦) بسنده عن نافع عن ابن عمر؛ أن غلاماً قتل غيلةً، فقال عمر: «لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتُهم»، ثم قال: «وقال مغيرة بن حكيم عن أبيه: إن أربعة قتلوا صبيّاً؛ فقال عمر... مثله».

قلت: وصل نحوه عبدالرزاق في «المصنف» (١٨٠٧٥، ١٨٠٧٧)، والخطابي في «الغريب» (٢/ ٨٣ - ٨٤)، ومالك (٢/ ١٩٢)، والبيهقي (٨/ ٤٠ - ٤١)، وانظر: «تغليق التعليق» (٥/ ٢٥٢)، و«تحفة الطالب» (ص ٤٣٥)، و«المعتبر» (ص ٢١٨ - ٢١٩)، و«موافقة الخبر الخبر» (٢/ ٤١٩ - ٤٢١)، و«فتح الباري» (١٢/ ٢٢٧ - ٢٢٨)، و«الاعتصام» للمصنف (٢/ ٦٢٣ - ٦٢٤ - ط ابن عفان)، أما قصة اليهودي؛ فسيأتي تخريجها.

(٢) فالمحافظة على الضروري وهو الدين هنا في الصلاة مثلاً إذا جرى الأمر فيها لنهايتها، ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضروري ما كان يرخص في القعود مثلاً للمريض، ومثله يقال في فطر رمضان للمريض القادر بمشقة، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات ويلتفت =

الهـادمة لعزائم الأوامر والنواهي؛ إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات، ومثل ذلك المستثنيات[1] من القواعد المانعة؛ كالعرايا، والقراض، والمساقاة، والسلم، والقرض، وأشباه ذلك، فلو اعتبرنا الضروريات كلها[2]؛ لأخلَّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات[3] أيضاً، فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها؛ كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ويخصص بعضها بعضاً، فإذا كان كذلك؛ فلا بد من اعتبار الكل في مواردها وبحسب أحوالها.

وأيضاً؛ فقد يعتبر الشارع من ذلك[4] ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه،

= إليها في الاستنباط، وأكتفي بأصل الحفظ للضروري لما كان هذا الترخص، ولو لم يكن لأدى إلى الضيق والحرج المرفوع قطعاً؛ فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات. (د). وفي (ط): «ومثله القائم...».

(١) هذا بناء على أن البيع والإجارة من الضروري، ولم يجر المحافظة على الضروري فيهما للنهاية، بل أعملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصية للحاجيات؛ فاستثنيت من القواعد التي تقتضي منعها كالغرر في القراض والمساقاة، وهكذا. (د).

(٢) أي: بحيث نلتزم الوفاء بها في كل جزئياتها لأجل ذلك بالحاجيات في كثير من جزئياتها؛ فيقع الحرج المنبوذ في الشريعة، وقد يخل ذلك بالضروري نفسه. (د).

وكتب (ف): «لعله «في كلها»؛ أي: كل الجزئيات». وفي (ط): «فلو اعتبرت الضروريات بكلياتها»، وهو الصحيح.

(٣) أي قد يؤدي الأخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه أو بضروري آخر مثال الأول إذا لم نبح التيمم للمريض خشية المرض أو زيادته؛ فقد يؤدي الوضوء إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأساً، أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم، ومثال الثاني ظاهر. (د).

وكتب (ف): «لعله «بل بالضروريات»؛ فأو بمعنى بل».

(٤) أي: من المحافظة على المراتب في جزئياتها ومواردها ما يشتبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه إلا بالنص. (د).

وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات؛ لأن العقلاء في الفترات[1] قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء[2] بمقتضى أنظار عقولهم، لٰكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم، بل كان مع ذٰلك الهَرْجُ واقعاً، والمصلحة تفوِّت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد؛ فجاء الشارع باعتبار المصلحة والنَّصفَة المطلقة في كل حين [وفي كل حال]، وبيَّن من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة، كما في استثناء العرايا ونحوه، فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق؛ لدخلت مفاسد ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع، ولأنه من جملة المحافظة على الكليات؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً، وقلَّما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها، وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم حسبما هو مبين في كتاب الترجيح، والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن[3] هٰذا على الكمال.

فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس، وهو منتهى[4] نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلَقُهم[5] في مرامي الاجتهاد.

وما قرر في السؤال على الجملة صحيح؛ إذ الكلي لا ينخرم بجزئي ما،

---

(١) أي: في الأزمنة التي بين بعثة الرسل. (ف).

(٢) الضروريات ومكملاتها. (د).

(٣) فإذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة، وهي النصوص والأقيسة، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء في رواية تفاصيل كلام العرب مثلاً. (د).

(٤) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة، فيصلون بذٰلك لمعرفة مقصد الشارع في مثله على العموم؛ فينضبط به قصده بهٰذا الدليل الخاص على وجه الخصوص. (د).

(٥) بفتح الطاء واللام؛ أي: سيرهم. (ف).

والجزئي محكوم عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة؛ فإن[1] الإنسان مثلاً يشتمل على الحيوانية بالذات، وهي التحرك بالإرادة، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره؛ فالكلي صحيح في نفسه، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلي فيه أمر خارج، ولكن الطبيب إنما ينظر في الكلي بحسب جريانه في الجزئي أو عدم جريانه، وينظر[2] في الجزئي من حيث يرده إلى الكلي بالطَّريق المؤدي لذلك فكما[3] لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب، وكذلك[4] بالعكس؛ فالشارع هو الطبيب الأعظم، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس، وتبين للأطباء[5] أنه شفاء من علل كثيرة وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار؛ فقيّد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مُخبَره، مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاء فقط؛ فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية، وحكموا[6] بها على الجزئي، واعتبروا الجزئي[7] أيضاً في غير الموضع

(١) في الأصل: «بأنَّ»، وفي (ط): «كما أن».

(٢) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا، ولكن هل الشخص الذي يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض، هذا نظره الأول، فإذا وجدها كذلك وعرف أن الكلي متحقق فيه؛ لا بد له من النظر للجزئي أيضاً نظرة ثانية: أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء؛ فيخفف، أو يمزج بغيره، وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئي الخاص إلى ما يناسبه من كلي الأدوية؛ فلا يجري عليه الدواء المعروف لكلي المرض بمجرد أنه دواء لكلي مرضه، بل لا بد من النظر في حالة الشخص أو لا؛ فكذا الأمر هنا، وقد أحسن كل الإحسان في التمثيل. (د).

(٣) في (ط): «فكلما».

(٤) في (ف) و(م): «فكذلك».

(٥) في (ط): «للأطباء فيه».

(٦) فقالوا: إنه شفاء قطعاً. (د).

(٧) فبهذا الجزئي من التجربة في بعض الأشخاص وإحداثه الضرر، قالوا: إن الكلي لا =

المعارض[1]؛ لأن العسل ضارٌّ لمن غلبت عليه الصفراء، فمن لم يكن كذٰلك؛ فهو له شفاء، أو فيه له شفاء.

ولا يقال: إن هٰذا تناقض لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معاً؛ لأنا نقول: إن ذٰلك من جهتين[2]، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل[3] جزئي وفي كل حال[4]، بل المراد بذٰلك أنه يعتبر[5] الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه كالعرايا وسائر المستثنيات، ويعتبر الكلي[6] في تخصيصه للعام

= يجري اطراده على استقامة؛ فيستثني موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلاً؛ فقد أعملوا كلاً منهما. (د).

(1) في (ط): «العارض».

(2) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلي؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئي أن يخالف حكم الكلي، ولٰكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى؛ فإنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال. (د).

(3) أي: بل بعض الجزئيات في بعض الأحوال قد يأخذ حكماً غير حكم الكلي. (د).

(4) لعله: «أو في كل حال» بدليل ما بعده. (ف).

(5) معنى اعتبار الجزئي الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلي الذي هو القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقراء للأدلة، ومعنى اعتبار الكلي تخصيصه للدليل الشرعي التفصيلي العام أو تقييده لمطلقه، كما في المثال السابق، حيث أعملت القاعدة الكلية وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مخبره؛ فقيدوا بها المطلق الوارد في نفع العسل من مرض الإسهال، بحيث لا يكون إخلالاً بالدليل المطلق أو العام الوارد في هٰذا الجزئي، وهو جزئي نفع العسل في الإسهال، ولا يشتبه عليك الأمر فتفهم أن كلمة العام تنافي كلمة الجزئي المجعول صفة له؛ لأن عمومه جاء له من كون الدليل الشرعي التفصيلي الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئي؛ كصلاة، أو زكاة، أو بيع، أو نكاح، أو دواء مرض كمثاله، بخلاف أصل القاعدة الأصولية؛ فإنها لا تخص باباً دون باب؛ كقاعدة «الأمر بالشيء ليس أمراً بالتوابع» مثلاً، وبه يتبين أن العبارة كلها محررة. (د).

(6) تحريره: «يعتبر الجزئي في تخصيصه للعام الكلي»! (ف). =

الجزئي، أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالاً بالجزئي على الإطلاق، وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر، وقد مرَّ منه أمثلة في أثناء المسائل؛ فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف، فإن فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ مَن أخطأ، وحقيقته[1] نظر مطلق في مقاصد الشارع، **وأن تَتبُّعَ نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب**؛ فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار، وبالله التوفيق.

* * * * *

= قلت: هامش (د) السابق فيه رد على هذا، وفي الأصل: «... في تخصيصه للعالم ـ كذا ـ الجزئي».

(١) أي: فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات، ولا بد من تتبع النصوص أيضاً مع ذلك وهي الجزئيات، وبالأمرين معاً تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع، وما أصعب هذا العمل! وبه يعرف المدعون للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم. (د).

المسألة الثانية

كل دليل شرعي؛ إما أن يكون قطعياً[1] أو ظنياً، فإن كان قطعياً؛ فلا إشكال في اعتباره؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك، وإن كان ظنياً؛ فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أو لا، فإن رجع إلى قطعي؛ فهو معتبر أيضاً، وإن لم يرجع؛ وجب التثبت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله، ولكنه قسمان: قسم يضاد أصلاً [قطعياً]، وقسم لا يضاده ولا يوافقه؛ فالجميع أربعة أقسام.

فأما الأول؛ فلا يفتقر إلى بيان.

وأما الثاني، وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي؛ فإعماله أيضاً ظاهر، وعليه عامة [إعمال][2] أخبار الآحاد؛ فإنها بيان للكتاب لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

ومثل[3] ذلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى، والصلاة، والحج، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب.

---

(١) أي: يكون قطعي الدلالة، سواء أكان قطعي السند بأن كان لفظه متواتراً أم كان متواتراً تواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه، ولا يكفي في ذلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان ظني الدلالة والظني ما يقابل ذلك، وهذا في الكتاب والسنة ظاهر، والإجماع أيضاً منه ظني وقطعي، أما القياس؛ فكله ظني، ولا يتأتى فيه القطع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين؛ فقوله: «كل دليل» ليس على عمومه لأنه لا يجيء هذا التقسيم في القياس كما عرفت. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل.

(٣) في (ط): «ومثال».

وكـذلـك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة[1] من البيوع والربا وغيره، من حيث هي راجعة إلى قوله [تعالى]: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٨].

إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد أو التواتر[2]؛ إلا أن دلالتها ظنية.

ومنه أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَار»[3]؛ فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات[4]، وقواعد كليات[5]؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ﴾ [البقرة: ٢٣١].

﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ الآية [البقرة: ٢٣٣].

ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار[6] أو ضرار، ويدخل تحته الجناية على

---

(١) وهي كثيرة؛ كالمحاقلة، والمخابرة، والملامسـة، والمنابذة، والمزابنة، وغيرها. (د).

قلت: للشيخ صالح الفوزان رسالة في البيوع المنهي عنها، وكتبت رسائل عدة في (بيع الغرر)، أجمعها رسالة أستاذنا ياسـين درادكة: «نظرية الغرر في الشريعة الإسلامية»، وهي مطبوعة في مجلدين.

(٢) في (ط): «بالتواتر».

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٧٢)، وهو صحيح بشواهده.

(٤) كما في الآيات الثلاث. (د).

(٥) كما في التعدي على النفوس وما بعده؛ فإنه كما قال: معنى في غاية العموم في الشريعة لا شك فيه؛ فهو قطعي في قواعد كليات، وحديث: «لا ضرر ولا ضرار» راجع له؛ فهو من الظني الراجع إلى قطعي. (د).

(٦) في الأصل: «ضرر».

النفس أو العقل أو النسل أو المال؛ فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مراء فيه ولا شك، وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك[1].

وأما الثالث، وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي[2]؛ فمردود بلا إشكال.

ومن الدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أنه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصح؛ لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعدّ منها؟

والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار، وقد مثلوا هذا القسم في المناسب الغريب[3] بمن أفتى[4] بإيجاب شهرين متتابعين

---

(١) إلا النادر الذي يكون غالباً في الأخبار، كما في القصص عن بني إسرائيل مثلاً، وأحاديث الملاحم والفتن، وأشراط الساعة ونحوها؛ كأحاديث: «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود»، «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزاً وكرمان من الأعاجم»، وسيأتي له حديث: «القاتل لا يرث»، وأنه لا يرجع لأصل قطعي. (د).

(٢) ظاهره ولو شهد له أصل ظني، وعليه يكون قوله: «ليس له ما يشهد له بصحته»؛ أي: قطعي لأنه الذي يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعي؛ فإنه لا يعقل تعارض قطعيين، فإن وجد ما ظاهره ذلك أول كما سيأتي له في مسألة رؤية الباري.

(٣) الغريب نوعان: نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل؛ فهو أربع أربعة أقسام المناسب، ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل: الغريب، ومعلوم الإلغاء، والملائم؛ فالغريب ومعلوم الإلغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق، وفي الملائم منه خلاف، أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب؛ فلا يقال فيه: دل الدليل على إلغائه، فإن ذلك إنما هو في أقسام المرسل، وسيأتي للمؤلف في الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء في باب القياس؛ فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة، الذي قالوا فيه وفي معلوم الإلغاء: إنهما مردودان اتفاقاً، إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور ـ وهو إيجاب الشهرين ـ مثالاً لمعلوم الإلغاء، لا للغريب؛ =

. . . .

= فليراجع المقام في كتب الأصول. (د).

وكتب (ف) هنا ما نصُّه: «المناسب هو الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً للشارع، والغريب ما دل الدليل على إلغائه وعدم اعتباره؛ فلا يعلل به».

(٤) أفتى بعض العلماء مِلكاً جامع في رمضان بصيام شهرين؛ فأنكر عليه؛ فقال: لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه؛ فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التي يقصدها الشارع، لكنه ضد الدليل الشرعي في تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر، وقوله: «فلا بد من رده»؛ أي: كمثاله هذا. (د).

قلت: نقل المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٦١٠) نحوه عن الغزالي، ولكنه جعل المسألة عن الوقاع في نهار رمضان، وليست عن الظهار، وقال: «فهذا المعنى مناسب؛ لأن الكفارة مقصود الشرع منها الزَّجر، والملك لا يزجره الإعتاق ويزجره الصيام»، ثم قال:

«وهذه **الفُتيا باطلة؛** لأن العلماء بين قائلين: قائل بالتخيير، وقائل بالترتيب، فيقدم العتق عن الصيام، فتقديم الصيام بالنسبة إلى الغني لا قائل به»، ثم ذكر نقلاً عن ابن بشكوال أنه اتفق لعبدالرحمن بن الحكم مثل هذا في رمضان، وعيَّن أنَّ الذي أفتاه يحيى بن يحيى الليثي! ثم قال: «**فإنْ صحَّ** هذا عن يحيى بن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره؛ **كان مخالفاً للإجماع**».

قال أبو عبيدة: **عنـدي نظر في** صحة هذه القصة عن الإمام يحيى رحمه الله تعالى، وذكرها بإبهامٍ إمام الحرمين في كتابه «الغياثي» (ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣)؛ فأحسن، وعلَّق عليها بعبارات قويَّة فيها نصرة للحق إن شاء الله تعالى؛ فأجاد؛ قـال: «وأنا أقول: إن صح هذا من معتزٍ إلى العلماء؛ فقد كذب على دين الله وافترى، وظلم نفسَه واعتدى، وتبوأ مقعده من النار في هذه الفتوى، ودل على انتهائه في الخزي إلى الأمد الأقصى، ثكلته أمُّه لو أراد مسلكاً رادعاً، وقولاً وازعاً فاجعاً؛ لذكر ما يتعرض لصاحب الواقعة من سخط الله، وأليم عقابه، وحاقّ عذابه، وأبان له أن الكفاراتِ وإن أتت على ذخائر الدنيا، واستوعبت خزائن من غبر ومضى؛ لما قابَلَتْ همّاً بخطيئة في شهر الله المعظم وحماه المحرم، وذكر له أن الكفارات لم تثبت مُمَحِّصات للسيئات، وكان يُغنيه الحقُّ عن التصريف والتحريف.

ولو ذهبنا نَكْذِب الملوك ونُطبِّق أجوبةَ مسائلهم على حسب استصلاحهم طلباً لما نظنه من فلاحهم لغيَّرنا دين الله تعالى بالرأي، ثم لم نثق بتحصيل صلاح وتحقيق نجاح؛ فإنه قد يشيع في =

ابتـداءً على من ظاهـر من امرأته، ولم يأت الصيام في الظهار إلا لمن لم يجد رقبة.

وهٰذا القسم على ضربين:

أحدهما: أن تكون مخالفته للأصل قطعية؛ فلا بد من رده.

والآخر: أن تكون ظنية؛ إما بأن يتطرق الظن[1] من جهة الدليل الظني، وإمـا من جهـة كون الأصـل لم يتحقق كونه قطعياً، وفي هٰذا الموضع مجال للمجتهدين، ولٰكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق، وهو مما لا يختلف فيه.

والـظاهري وإن ظهر [من][2] أمره ببادىء الرأي عدم المساعدة فيه[3]؛ فمذهبه راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هٰذا الأصل لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وإذا ثبت هٰذا؛ فالظاهري لا تناقض[4] عنده في ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى، أما على اعتبار المصالح؛ فإنه يزعم أن في المخالف مصلحـة ليست في الآخـر، علمنـاهـا أو جهلناها، وأما على عدم اعتبارها؛

= ذوي الأمر أن علماء العصرِ يحرفون الشرعَ بسببهم؛ فلا يعتمدونهم، وإن صَدَقُوهم؛ فلا يستفيدون من أمرهم إلا الكذبَ على الله، وعلى رسوله، والسقوطَ عن مراتب الصادقين، والالتحاقَ بمناصب المُمَخرِقين المنافقين».

(١) أي: بأنـه ليس مخالفاً للقطعي، وهٰذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقـطعي مخالفة قطعية؛ فالنفي منصب على القيد، أو عليه والمقيد جميعاً، وسيأتي له ما يصح أن يكون أمثلة له، وتطرق الظن إلى الظني يكون بحمل الظني على معنى لا يخالف القطعي. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) سقط من (ط).

(٤) أي: فكل منهما صحيح، ولا تعارض. (د).

فأوضح، فإن للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء؛ فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير.

فإذا تقرر هٰذا؛ فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها، ترجع إلى الوفاق في هٰذا المعنى؛ فقالوا: خبر الواحد إذا كملت شروط صحته؛ هل يجب عرضه على الكتاب، أم لا؟ فقال الشافعي[1]: «لا يجب؛ لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب». وعند عيسى بن أبان[2] يجب، محتجاً بحديث في هٰذا المعنى، وهو قوله: «إذا رُوي لكم حديثٌ؛ فأَعرِضوه على كتاب الله، فإن وافقَ فاقبَلُوه، وإلا؛ فرُدُّوهُ»[3].

---

(١) في كتابه العظيم: «الرسالة» (رقم ١١٠٨).

(٢) وكذا قال الرازي في «المحصول» (٤ / ٤٣٨)، وانظر في المسألة «البحر المحيط» للزركشي (٤ / ٣٥١ ـ ٣٥٢).

(٣) أخرج الدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٠٨)، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٣٨٧)، والخطيب في «الكفاية» (٤٣٠)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٥٥) عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «سيأتيكم عني أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقاً لكتاب الله ولسنتي؛ فهو مني، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله وسنتي؛ فليس مني».

قال الدارقطني: «صالح بن موسى ضعيف، لا يحتج بحديثه»، وقال ابن عدي عقبه ـ وساق أحاديث أخر ـ: «وهٰذه الأحاديث عن عبدالعزيز غير محفوظات، إنما يرويها عنه صالح بن موسى».

وأخرج الدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٠٨ ـ ٢٠٩)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٧٠) عن علي مرفوعاً بلفظ: «إنها تكون بعدي رواة يروون عني الحديث؛ فأعرضوا حديثهم على القرآن، فما وافق القرآن؛ فخذوا به، وما لم يوافق القرآن؛ فلا تأخذوا به».

وقال الدارقطني: «هٰذا وهم، والصواب عن عاصم عن زيد عن علي بن الحسين مرسلاً عن النبي ﷺ».

وأبو بكر بن عياش لما كبر ساء حفظه، وقد خولف؛ كما يفهم من كلام الدارقطني.

وفي الباب أحاديث كثيرة كلها فيها مقال، انظر: «ذم الكلام» (ص ١٧٠ ـ ١٧١)، و«السلسلة الضعيفة» (رقم ١٠٨٣ ـ ١٠٩٠)، وما عند المصنف (٤ / ٣٢٩ وما بعدها). =

فهٰذا الخلاف كما ترى راجع إلى الوفاق[1]، وسيأتي تقرير ذٰلك في دليل السنة إن شاء الله تعالى.

وللمسألة[2] أصل في السلف الصالح؛ فقد ردَّت عائشة [رضي الله تعالى عنها] حديث: «إنَّ الميِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكاء أهلِه عليه»[3] بهٰذا الأصل نفسه؛

= قال (ف): «هٰذا العرض إنما يعتد به إذا كان من العلماء الراسخين، وهم الأئمة المجتهدون ومن على قدمهم من الفقهاء والمحدثين».

(١) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقاً، ويرد ما كان مخالفاً، والخلاف بينهما في الطريق لمعرفة ذٰلك. (د).

(٢) وهي أن مخالفة الظني لأصل قطعي تسقط اعتبار الظني. (د).

قلت: وتوسع المتأخرون؛ فخرجوا كثيراً من الأمثلة الآتية على (عرض أخبار الآحاد على القياس) مثل: الدبوسيّ في «تأسيس النظر» (٦٥-٦٧)، وأبو زهرة في كتابه «مالك» (٢٩٨ - ٣٠٠)، ورد ذٰلك عبدالعزيز البخاري؛ فقال في كتابه «كشف الأسرار» (٢ / ٦٩٧): «وقد حكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، وهٰذا القول باطل سمج، مستقبح عظيم، وأنا أجل منزلة مالك عن مثل هٰذا القول، ولا يدرى ثبوته منه»، وقال ابن تيمية في «صحة أصول مذهب أهل المدينة» (ص ٢٤): «من ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره؛ فقد أخطأ عليهم، وتكلَّم إما بظن وإما بهوى؛ فهٰذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضؤ بالنبيذ في السفر مخالفة للقياس، وبحديث القهقهة في الصلاة مع مخالفته للقياس لاعتقاده صحتهما، وإن كان أئمة الحديث لم يصححوه».

وانظر: «شرح تنقيح الفصول» (٣٨٧)، و«توثيق السنة في القرن الثاني الهجري» (ص ٣٩١ - ٤١٣) لرفعت فوزي عبدالمطلب؛ ففيها رد على هٰذا القول.

(٣) مضى تخريجه من حديث عمر رضي الله عنه (٢ / ٣٨٥)، وهو في «الصحيحين» وغيرها.

ويشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: «يعذَّب الميت ببعض بكاء أهله عليه»، ٣ / ١٥١ - ١٥٢ / رقم ١٢٨٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنائز، باب الميت يعذّب ببكاء أهله عليه، ٢ / ٦٤٢ / رقم ٩٢٩) ضمن حديث فيه قال: =

لقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۝ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩].

وردَّت حديث [1]رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ

= ابن عباس قال: «لما مات عمر ذكرتُ ذلك لعائشة، فقالت: يرحم اللهُ عمر، لا والله ما حدَّث رسولُ الله ﷺ: «إنَّ الله يعذِّب المؤمن ببكاء أحدٍ»، ولكن قال: «إنَّ الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه»، قال: وقالت عائشة: حسبكم القرآن ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾.

وانظر لزاماً: «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة» للزركشي (ص ٦٧ ـ ٦٨، ٩١ ـ ٩٢، ١٠٧).

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين، ٦ / ٣١٣ / رقم ٣٢٣٤، ٣٢٣٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عز وجل: ﴿لقد رآه نزلة أخرى﴾، وهل رأى النبي ﷺ ربَّه ليلة الإسراء، ١ / ١٥٩ / رقم ١٧٧) عن مسروق؛ قال: «كنت متكئاً عند عائشة، فقالت: يا أبا عائشة! ثلاث من تكلم بواحدة منهن؛ فقد أعظم على الله الفرية. قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه؛ فقد أعظم على الله الفرية. قال: وكنت متكئاً فجلست. فقلت: يا أم المؤمنين! أنظريني ولا تعجليني، ألم يقل الله عز وجل: ﴿ولقد رآه بالأفق المبين﴾ [التكوير: ٢٢]، ﴿ولقد رآه نزلة أخرى﴾ [النجم: ١٣]؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ؛ فقال: «إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين، رأيته منهبطاً من السماء، ساداً عِظَم خلقه ما بين السماء إلى الأرض». فقالت: أولم تسمع أن الله يقول: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ [الأنعام: ١٠٣]، أولم تسمع أن الله يقول: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليٌّ حكيم﴾ [الشورى: ٥١]؟ قالت: ومن زعم أن رسول الله ﷺ كتم شيئاً من كتاب الله؛ فقد أعظم على الله الفرية، والله يقول: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ [المائدة: ٦٧]. قالت: ومن زعم أنه يخبر بما يكون في غد؛ فقد أعظم على الله الفرية، والله يقول: ﴿قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيبَ إلا اللهُ﴾ [النمل: ٦٥]». لفظ مسلم.

وانظر: «الإجابة» (٨٤ ـ ٨٩).

﴿ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وإن كان عند غيرها غير مردود؛ لاستناده[1] إلى أصـل آخر لا يناقض الآية، وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنيّة تبلغ القطع، ولا فرق في صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة.

وردَّت هي وابنُ عباس خبرَ أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء[2]؛ استناداً إلى أصل مقطوع به، وهو رفع الحرج وما لا طاقة به[3] عن الدين؛ فلذٰلك قالا: «فكيف يصنع بالمهراس»[4]؟

---

(١) أي: فهو وإن عارض أصلاً قطعياً؛ إلا أنه يشهد له أصل قطعي، على أنه قد ينازع في قطعية الدلالة في آية: ﴿لا تدركه الأبصار﴾؛ فلا يكون مما نحن فيه. (د).

(٢) ورد في ذٰلـك أحـاديث كثيرة عن عثمـان وعلي وغيرهما، جمعها أبو عبيد في كتابه «الطهور» (باب السنة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء، ص ٣٢٥ - ٣٣٠)، وقد خرجتها ولله الحمـد في التعليق عليه، وقال أبو عبيـد عقبها: «هٰذا عندنا هو سنة الوضوء، أنه لا يدخل المتوضّأ يده الإناء حتى يغسلها، وإنْ كانت نظيفةً إنما هٰذا الاتباع، فإنْ ترك ذٰلك تارك، ولم يكن على يده قذر؛ فإنه لا ينجس الماء، غير أنه جفاء في الدين». وقال: «والذي نختار الأخذ بالآثار الأولى؛ فنرى غسل اليد على كل حال». وفي (ط): «إدخالهما الإناء».

(٣) تقدم في المشقات تقييدها بأن تكون غير معتادة في مثل العمل المفروض، ومثل إمالة الإناء لا يظهر فيها ذٰلك؛ فإنها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلاً، واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات؛ فقد يقال: إن هٰذا من القسم الثاني الذي لم يتحقق كونه قطعياً؛ لأن ذٰلك إنما يثبت بكون هٰذا من الحرج قطعاً، وقد علمت ما فيه، وقولهما: فكيف يصنع بالمهراس؟ إذا كان هو ما يسع ماءً كثيراً فليس إناء وضوء؛ فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج لأن الحديث في الإناء المعتاد للوضوء، وهو الذي يسع ماءً قليلاً يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه، وقد قال الحافظ: لا وجود لردهما عليه في شيء من كتب الحديث، وإنما الذي قاله له رجل يقال له قين الأشجعي، راجع «شرح التحرير» في مسألة (معارضة القياس لخبر الواحد). (د).

(٤) المهراس: حجر مستطيل، يُنقر ويُدقّ فيه، ويُتوضّأ منه، وكتب (ف): «في «النهاية» [٥ / ٢٥٩]: «هو صخرة منقورة تسع كثيراً من الماء» انتهى.

قلت: لم يذكر الزركشي في «الإجابة» رد عائشة رضي الله عنها واستدراكها على أبي هريرة =

. . . .

= هٰذا الخبر، وقال في «المعتبر» (رقم ٨٢): «لم أقف على مخالفتهما»، وتذكره كتب الأصول، انظر مثلًا: «مختصر المنتهى» (ص ٨٨) لابن الحاجب، قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (رقم ١٢٦، ١٢٧): «وأما مخالفة ابن عباس وعائشة لأبي هريرة في ذٰلك؛ فلا يحضرني الآن نقله»، ثم قال: «وإنما روى البيهقي [(١ / ٤٧، ٤٨)] من حديث الأعمش عن إبراهيم أن أصحاب عبدالله بن مسعود قالوا: «فكيف يصنع أبو هريرة بالمهراس؟»».

قلت: وأخرجه ابن أبي شيبة أيضاً في «مصنفه» (١ / ٩٩)، وقال ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ٤٦١): «تبع المصنف ـ أي: ابن الحاجب ـ في ذٰلك كلام الآمدي، ولا وجود لذٰلك في شيء من كتب الحديث»، قال الزركشي وابن حجر: «ذكر أبو إسماعيل الهروي في كتاب «ذم الكلام» (رقم ٢٩٩ ـ المحققة) بعد أن ساق قصة قين مع أبي هريرة ـ وسيأتي بيان ذٰلك ـ ما نصه: «وروي أن ابن عباس قال لأبي هريرة: أرأيت إن كان حوضاً؟ فقال: لا يضرب لحديث رسول الله ﷺ الأمثال». زاد ابن حجر: «ولم يقع لي هٰذا الأثر موصولاً إلى الآن».

قلت: ظفرتُ بحديث يُنمى إليها مرفوعاً بلفظ: «إذا استيقظ أحدكم من النوم فليغرف على يده ثلاث غرفات قبل أن يدخلها في وضوئه؛ فإنه لا يدري حيث باتت يده»، والصواب فيه: «عن أبي هريرة»، أفاده أبو زرعة كما في «العلل» (١ / ٦٢ / رقم ١٦٢) لابن أبي حاتم، ونقله ابن حجر في «التلخيص الحبير» (١ / ٦٢) ـ وتبعه الشوكاني في «النيل» ـ عن أبي حاتم وليس عن أبي زرعة، ووهم، كما أفاده المباركفوري في «تحفة الأحوذي» (١ / ١١١)، وقد فصلت الوهم الواقع في الحديث ـ وهو من قِبَل ابن أبي ذئب ـ في تعليقي على كتاب «الطهور» (ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧) لأبي عبيد، ولله الحمد.

نعم، وقع نحو المذكور عند المصنف عن قَين الأشجعي، أخرج أبو عبيد في «الطهور» (رقم ٢٧٩) و«الغريب» (٢ / ٢٧٤)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٤٨، ٣٨٢)، وأبو يعلى في «المسند» (١٠ / ٣٧٧ ـ ٣٧٨ / رقم ٥٩٧٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ٢٢)، والبيهقي (١ / ٤٧)، والهروي في «ذم الكلام» (رقم ٢٩٨) عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا قام أحدكم من النوم؛ فليفرغ على يديه من وضوئه؛ فإنه لا يدري أين باتت يداه». فقال قين الأشجعي: فإذا جاء مهراسكم هٰذا؛ فكيف نصنع؟ قال: أعوذ بالله من شرِّكم.

إسناده حسن، من أجل محمد بن عمرو.

وردّت أيضاً خبر ابن عمر في الشؤم، وقالت: «إنما كان رسول الله ﷺ يحدِّث عن أقوال الجاهلية»[1]؛ لمعارضته الأصل القطعي: أن الأمر كله لله، وأن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً، ولا طِيرَة ولا عَدوى.

وقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج إلى الشام، فأُخبر أن الوباء قد وقع بها، فاستشار المهاجرين والأنصار؛ فاختلفوا عليه إلا مُهاجِرة الفتح، فإنهم اتفقوا على رجوعه؛ فقال أبو عبيدة: «أفراراً من قَدَر الله؟»؛ فهٰذا استناد في رأي اجتهادي إلى أصل قطعي، قال عمر: «لو غيرُك قالها يا أبا عبيدة! نعم، نفِرُّ من قدر الله إلى قدر الله»[2]؛ فهٰذا استناد إلى أصل قطعي أيضاً، وهو أن الأسباب من قدر الله، ثم مثّل ذٰلك برعي العُدوة المجدبة والعُدوة المخصبة، وأن الجميع بقدر الله، ثم أخبرَ بحديث[2] الوباء الحاوي لاعتبار الأصلين.

---

(١) ردت عائشة خبر أبي هريرة في الشؤم، وليس خبر ابن عمر، كما قال المصنِّف، أخرج ذٰلك أحمد في «المسند» (٦ / ١٥٠، ٢٤٠، ٢٤٦)، وإسحاق بن راهويه في «المسند» (رقم ٨٢٢ ـ مسند عائشة)، والطحاوي في «المشكل» (١ / ٣٤١)، و«شرح معاني الآثار» (٤ / ٣١٤)، وابن جرير في «تهذيب الآثار» (رقم ٣٧)، وابن قتيبة في «عيون الأخبار» (١ / ١٤٦) بإسنادٍ حسن عن أبي حسان ـ وهو الأعرج الأجرد، اسمه مسلم بن عبدالله ـ؛ قال: جاء رجل إلى عائشة؛ فقال: إن أبا هريرة يقول: الطيرة في الفرس والدار والمرأة. فغضبت غضباً شديداً؛ حتى صارت منها شقة في السماء وشقة في الأرض، وقالت: ما قاله، إنما قال: «كان أهل الجاهلية يتطيرون من ذٰلك».

وأخرج الطيالسي في «المسند» (رقم ١٥٣٧)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٧٩)، وابن خزيمة ـ كما في «الفتح» (٦ / ٢٣٦) ـ عن مكحول: قيل لعائشة: إن أبا هريرة يقول (وذكر نحوه).

وإسناده منقطع، لم يسمع مكحول من عائشة، وانظر: «الإجابة» (ص ١٠٣ ـ ١٠٦)، و«السلسلة الصحيحة» (رقم ٧٧٧، ٧٨٠، ٧٨٩، ٧٩٩، ٩٩٣، ١٨٩٧).

نعم، أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة، رقم ٥٠٩٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، رقم ٢٢٢٥) عن ابن عمر مرفوعاً: «الشؤم في ثلاثٍ: في الفرس، والمرأة، والدار»، ولٰكن لا يوجد لعائشة رضي الله عنها ذكر فيه.

(٢) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب ما يُذكر في =

وفي الشريعة من هٰذا كثير جداً، وفي اعتبار السلف له نقل كثير.

ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار، ألا ترى إلى قوله في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً[1]: «جاء الحديث ولا

= الطاعون، ١٠ / ١٧٩ / رقم ٥٧٢٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ٤ / ١٧٤٠ ـ ١٧٤١ / رقم ٢٢١٩) عن عبدالله بن عباس؛ أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج إلى الشام، حتى إذا كان بسَرْغ لقيَه أمراء الأجناد ـ أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه ـ، فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام، قال ابن عباس: «فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين. فدعاهم؛ فاستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع في الشام؛ فاختلفوا، فقال بعضهم: قد خرجنا لأمر ولا نرى أن نرجع عنه، وقال بعضهم: معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ﷺ ولا نرى أن تُقدِمهم على هٰذا الوباء؛ فقال: ارتفعوا عني. ثم قال: ادعوا لي الأنصار. فدعوتهم، فاستشارهم؛ فسلكوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم. فقال: ارتفعوا عني. ثم قال: ادع لي من كان ها هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح. فدعوتهم؛ فلم يختلف منهم عليه رجلان، فقالوا: نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هٰذا الوباء. فنادى عمر في الناس: إني مُصَبِّحٌ على ظهر؛ فأصبحوا عليه. فقال أبو عبيدة بن الجراح: أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفرٌّ من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت إن كانت لك إبل هبطت وادياً له عدوتان: إحداهما خصيبة، والأخرى جدبة؛ أليس إن رعيت الخصيبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ قال: فجاء عبدالرحمٰن بن عوف ـ وكان متغيباً في بعض حاجته ـ؛ فقال: إن عندي في هٰذا علماً، سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «إذا سمعتم به بأرض؛ فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها؛ فلا تخرجوا فِراراً منه». قال: فحمدَ الله عمرُ، ثم انصرف». لفظ البخاري.

وقال (د) في هٰذا الموطن ما نصه: «لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر، وفر من المجذوم فرارك من الأسد»؛ ففي نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية من استقلال الأسباب بالتأثير، وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الأسباب التي أجرى الله العادة بإفضائها إلى المسببات».

(١) ورد في هٰذا الباب أحاديث كثيرة، أوردها الإمام أبو عبيدالقاسم بن سلام في كتابه القيم «الطهور» (رقم ٢٠١ ـ ٢٠٤)، وخرجتُها بتفصيل ولله الحمد في التعليق عليه، وكذا في مسألة رقم (٣٨) من «الخلافيات»، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الوضوء، باب الماء الذي =

أدري ما حقيقته؟»، وكان يضعِّفه ويقول: «يؤكل صيده؛ فكيف نكره لعابه؟»[1].

وإلى هٰذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس[2]؛ حيث قال

= يغسل به شعر الإنسان، ١ / ٢٧٤ / رقم ١٧٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، ١ / ٢٣٤ / رقم ٢٧٩) عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا ولغ الكلب في الإناء غسل سبع مرات».

قال أبو عبيد في كتابه «الطهور» (ص ٢٧٠ ـ بتحقيقي) بعد أن ساق الأحاديث: «وقد اختلف القول فيه على مالك في الكلاب؛ فحكى بعضهم عنه: إنه كان لا يجعل معنى هٰذا الحديث لكلاب الصيد والماشية، يقول: إنما هٰذه مثل الهرة التي يقتنيها الناس».

قال أبو عبيد: «وروي عنه قول آخر: إنه كان يعمّ به الكلاب كلَّها». قال: «وكذٰلك القول عندنا على العموم بجميعها؛ لأنا لا نخص إلا ما خصَّت السنة، ولم يأتنا عن النبي ﷺ فيه خصوصية شيء منها دون شيء؛ فهي عندنا على كل الكلاب».

وانظر تفصيل مذهب مالك في «المدونة الكبرى» (١ / ٥)، و«الإشراف» (١ / ٤١ ـ ٤٢) للقاضي عبدالوهاب، و«الاستذكار» (١ / ٢٦٢)، و«المنتقى» (١/٧٣) للباجي، و«المقدمات» (١ / ٩١) لابن رشد، و«بداية المجتهد» (١ / ٢١)، و«حاشية الدسوقي» (١ / ٨٣)، و«تفسير القرطبي» (٦٩١٦)، و«أحكام القرآن» (٣ / ١٤٢٢ ـ ١٤٢٣) لابن العربي، و«الكافي» (١ / ١٦١)، و«بذل الإحسان» الجويني (٢ / ١٧٧ ـ ١٧٨)، و«الشرح الصغير» (١ / ٤٣)، و«القوانين الفقهية» (٤٥)، و«انتصار الفقير السالك» (ص ٢٨٦)، و«الذخيرة» (١ / ١٨٣ ـ ط دار الغرب)، و«المعلم بفوائد مسلم» (٢ / ٢٤٢).

(١) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعي، وهو طهارة فمه، ومع ذٰلك؛ فما بال العدد، وما بال التراب، مع أنهما لا يراعيان في غسل النجس؟ هٰذا وقد ظهر الوجه، وهو اكتشاف المادة السمية في لعاب الكلب بسبب لعقه لدبره بلسانه كثيراً، وفي برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذي متى انتقل من حيوان إلى آخر أضرَّ به. (د). (استدراك ١).

(٢) يشير إلى حديث مضى لفظه (١ / ٤٢٥)، وهو في «الصحيحين» عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

بعد ذكره: «وليس لهٰذا عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به فيه»[1] إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط أحدُ الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً؛ فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع؟[2] فقد رجع إلى أصل إجماعي.

وأيضاً؛ فإن قاعدة الغرر والجهالة قطعية، وهي تعارض هٰذا الحديث[3] الظني.

فإن قيل: فقد[4] أثبت مالك خيار المجلس في التمليك[5] قيل: الطلاق

---

(١) «الموطأ» (٢ / ٦٧١ - رواية يحيى). وانظر - لزاماً -: «ترتيب المدارك» (١ / ٧٢)، و«تنقيح الفصـول» (٢ / ٢١٤) مع حاشية الشيخ علي جعيَط عليه، و«الإنصـاف في أسبـاب الاختلاف» (ص ١٠) للدّهلوي، و«أربع رسائل في علوم الحديث» (ص ٢٥ - ٢٦) مع التعليق عليه، وترجمة (الفضل بن زياد البغدادي) في «تاريخ بغداد» (٢ / ٣٠٢)، و«طبقات الحنابلة» (١ / ٢٥١).

(٢) ولو كان جائزاً أصله؛ لكان جائزاً شرطه، كل شرط ليس في كتاب الله؛ فهو رد. (د).

(٣) وهو قوله ﷺ: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر: اختر، وربما قال، أو يكون بيع خيار» أخرجه الشيخان كما مضى (١ / ٤٢٥)، والكلام مستوفى في هٰذا المقام في «الاستذكار» (٢٠ / ٢١٩ - ٢٢٥)، و«التمهيد» (١٤ / ١١ وما بعدها)، و«الذخيرة» (٥ / ٢٠ - ٢٣ - ط دار الغرب) للقرافي، و«التفريع» (٢ / ١٧١) لابن الجلاب، و«الإشراف» (١ / ٢٤٩ - ٢٥٠) للقـاضي عبدالوهاب، و«انتصار الفقير السالك» (ص ٢٢٢ - ٢٢٥) للراعي، و«إعلام الموقعين» (٢ / ١٩٧ - ١٩٨ و٤ / ٢٢ - ٢٣)، و«المعلم» للمازري (٢ / ١٦٧ - ١٦٨)، و«أحكام القرآن» (٢ / ١٧٥) للجصاص، و«القبس» (٢ / ٨٤٤ - ٨٤٥)، و«فتح الباري» (٤ / ٣٣٠)، و«بداية المجتهد» (٢ / ١٦٩)، و«حاشية الدسوقي» (٣ / ٨١)، و«البيوع والمعاملات المالية المعاصرة» (ص ٦٠) لمحمد يوسف موسى، ط دار الكتاب العربي - مصر، ط الثانية، سنة ١٩٥٤م.

(٤) في (ط): «قد».

(٥) تمليك الزوج لزوجته عصمتها؛ فله الرجوع ما دام في المجلس. (د).

يعلَّق على الغرر، ويثبت في المجهول[1]؛ فلا منافاة بينهما، بخلاف البيع.

ومن ذٰلك أن مالكاً أهمل اعتبار حديث: «من ماتَ وعليه صومٌ؛ صامَ عنه وليُّه»[2]، وقوله: «أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين؟»[3] الحديث؛ لمنافاته للأصل القرآني الكلي[4]، نحو قوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ * وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩]، كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر[5].

وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم[6] تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة؛ فأجاز

---

(١) فإنه يصح أن يطلقها على ما في قبضة يدها وهو مجهول، بخلاف البيع؛ فالجهل فيه ضار، وما قاله المصنف هو جواب ابن العربي في «القبس» (٢ / ٨٤٥)، وقال عقبه: «ولو لم يكن في هٰذا «القبس» إلا هٰذه المشكاة؛ لكفاه».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب من مات وعليه صوم، ٤ / ١٩٢ / رقم ١٩٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، ٢ / ٨٠٣ / رقم ١١٤٧) عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب جزاء الصيد، باب الحج والنذور عن الميت، ٤ / ٦٤ / رقم ١٨٥٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات، وهو قطعي أيضاً مبثوث في الشريعة. (د).

(٥) مضى تخريجه (ص ١٩٠).

(٦) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الشركة، باب قسمة الغنم، ٥ / ١٣١ / رقم ٢٤٨٨، وكتاب الذبائح، باب ما ندّ من البهائم فهو بمنزلة الوحش، ٩ / ٦٣٨ / رقم ٥٥٠٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السِّنّ والظفر، ٣ / ١٧٥٨ / رقم ١٩٦٨) عن رافع بن خديج؛ قال: «كنا مع رسول الله ﷺ بذي الحليفة من تِهامة، فأصبنا غنماً وإبلاً، فعَجِلَ القومُ، فأغْلُوا بها القدور؛ فأمر بها فَكُفِئَتْ، ثم عَدَل عشراً مَنَ الغنم بجزور». لفظ مسلم.

أكل الطعام[1] قبل القسم[2] لمن احتاج إليه، قاله ابن العربي[3].

ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبـوت الحديث[4] فيه؛ تعويلاً على أصل[5] سد الذرائع[6].

ولـم يعتبـر في الـرضـاع خمساً ولا عشراً؛ للأصل[7] القرآني في قوله:

---

(١) الطعام نوعان: إبل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنيمة قبل قسمها، وهٰذه هي التي ورد فيها الأمر بإكفاء القدور، وأنه ﷺ جعل يمرغ اللحم في التراب، وهٰذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره؛ فأجـازه مالـك تعـويلاً على الأصـول المـرعية، ولم يعول على هٰذا الخبر لمخالفته تلك الأصول، أما الطعام الآخر؛ كالشحم، والزيت، والعسل؛ فإنه مباح بالنص المؤيد بالقواعد، فقد وجد عبدالله بن المُغَفَّل جراباً من الشحم في غزوة خيبر، واختص به بمحضره ﷺ ولم ينهه عن ذٰلك. (د).

قلت: وفعل ابن المغفل أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الخمس، باب ما يصيب من الطعام في أرض الحرب، ٦ / ٢٥٥ / رقم ٣١٥٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الجهاد والسير، باب جواز الأكل من طعام الغنيمة في دار الحرب، ٣ / ١٣٩٣ / رقم ١٧٧٢).

(٢) أي: قسم الغنيمة بين الجيش. (ف).

(٣) في كتابه: «القبس في شرح موطأ مالك بن أنس» (٢ / ٦٠٥ - ٦٠٦).

(٤) وهو قوله ﷺ: «من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال؛ كان كصيام الدهر»، أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال إتباعاً لرمضان، ٢ / ٨٢٢ / رقم ١١٦٤) عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، وانظر ما سيأتي (٤ / ١٠٦) وتعليقنا عليه.

(٥) أي: وسد الذرائع أصل مقطوع به في بعض أنواعه، وتقدم أنه ثلاثة أنواع. (د).

(٦) أي: الوسائل إلى المنهي عنه، وهو هنا ظن وجوبها، وقد شنع الشوكاني في هٰذا تشنيعاً شنيعاً على مالك وأبي حنيفة؛ حتى قال: «إن قولهما باطل، لا يصدر عن عاقل» اهـ. وما أجدره بأن يقال له هٰذا القول، كما يعلم ذٰلك من مراجعة «الزرقاني على الموطأ»، وكتاب «مجموع الأمير في فقه مالك». (د).

(٧) ليس هٰذا معـارضـاً، إنمـا هو بيان للمجمل، أو تقييد للمطلق؛ فلعل له وجهاً غير =

﴿ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣].

وفي مذهبه من هٰذا كثير.

وهـو أيضـاً رأي أبي حنيفـة؛ فإنه قدم خبر(١) القهقهة في الصلاة على القياس، إذ لا إجماع في المسألة.

ورد خبر(٢) القرعة؛ لأنه يخالف الأصول، لأن الأصول قطعية وخبر الواحد

= هٰذا. (د).

قلت: نعم، له وجه آخر، بيَّنه القرافي في «الذخيرة» (٤ / ٢٧٤ ـ ط دار الغرب)، قال في الرد على الشافعية المحتجّين بقول عائشة: «كان فيما أنزل الله من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات؛ فتوفي عليه السلام وهو فيما يقرأ من القرآن»، قال: «إنَّ إحالته على القرآن الباقي بعده عليه السلام يقتضي عدم اعتباره؛ لأنه لو كان قرآناً لتلي الآن لقوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر: ٩]»، ثم قال: «إذا ظهر ذٰلك بطل قول الشافعية: إن القرآن مطلق والسنة مقيدة؛ فيحمل المطلق على المقيد».

(١) وهو أن أعمى تردى في بئر والنبي عليه السلام يصلي بأصحابه؛ فضحك بعضهم؛ فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة، قدم أبو حنيفة هٰذا الخبر على القياس، قياس القهقهة في الصلاة عليها خارج الصلاة، وهي لا تنقض الوضوء خارجها، وأيضاً ليست حدثاً؛ لأنه ما يخرج من أحد السبيلين، قال الأحناف: لأن القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبري، وبعد؛ فهٰذا ليس من موضع المسألة، وهو رد الظني لمخالفته القطعي، بل من العمل بظني هو الخبر في مقابلة ظني هو القياس؛ لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر. (د).

قلت: وحديث القهقهة ضعيف؛ فهو من مرسل أبي العالية، وقد خرجته ولله الحمد على وجه مستوعب في تعليقي على كتاب «الخلافيات» للإمام البيهقي (المجلد الثاني، مسألة رقم ٢٢، حديث رقم ٦٨٣ وما بعده).

(٢) الذي تضمن أنه ﷺ أقرع بين ستة مماليك أعتقهم سيدهم عند موته ولا مال له سواهم، فخرجت القرعة لاثنين؛ فأجاز عتقهما وأبقى الأربعة أرقاء، ووردت القرعة في غير حديث، وقد جمعها وتكلم عليها بكلام علمي محرر الإمام ابن القيم في «الطرق الحكمية»، انظره بتحقيقنا وهناك =

ظني، والعتقُ حَلَّ في هٰؤلاء العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل في المحل لا يمكن رده؛ فلذٰلك رده. كذا قالوا[1].

وقال ابن العربي[2]: «إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع؛ هل يجوز العمل به، أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يجوز، وتردد مالك في المسألة».

قال: «ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه».

ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب؛ قال[3]: «لأن هٰذا الحديث عارض أصلين عظيمين:

أحدهما: قول الله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المائدة: ٤].

الثاني: أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب.

وحديث العرايا[4] إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف».

= تخريجها، وانظر مذهب الحنفية في «تبيين الحقائق» (٥ / ٢٧١)، و«المبسوط» (١٥ / ٧)، ومذهب المالكية في «الذخيرة» (١١ / ١٧٠ وما بعدها ـ ط دار الغرب).

(١) انظر: «المبسوط» (٧ / ٧٥ ـ ٧٦)، و«أحكام القرآن» للجصاص (٢ / ١٣)، وانظر للرد عليهم: «المغني» (١٢ / ٢٧٥ ـ ٢٧٧ ـ مع الشرح الكبير)، و«الفروق» (٤ / ١١٢).

(٢) في كتابه «القبس في شرح موطأ مالك بن أنس» (٢ / ٨١٢ ـ ٨١٣).

(٣) أي: تعليلاً لقول مالك السابق: «جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟». (د).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو في نخل، ٥ / ٥٠ / رقم ٢٣٨١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمزابنة، ٣ / ١١٧٤ / رقم ١٥٣٦) عن جابر رضي الله عنه؛ قال: «نهى النبي ﷺ عن المخابرة والمحاقلة، وعن المزابنة، وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحُه، وأن لا تباع إلا بالدينار =

وكـذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر[1] لتلك العلة أيضاً.

= والدرهم؛ إلا العرايا». لفظ البخاري.

وفي لفظ لمسلم في آخره: «ورخّص في العرايا».

والعرايا: جمع (عَرِيَّة)، سمّيت بذلك لأنها عَرِيتْ عن حُكم باقي البستان، يعريها صاحبُها غيره ليأكل ثمرتها، انظر: «تحرير ألفاظ التنبيه» (١٨٠) للنووي.

وذكر المصنف هذا الحديث كمثال تطبيقي على قوله: «إنْ عضدته قاعدةٌ أخرى عمل به».

وانظر في المسألة: «الكافي» (٢ / ٦٥٤) لابن عبدالبر، و«التفريع» (٢ / ١٥٠) لابن الجلاب.

(١) أخرج مالك في «الموطأ» (٢ / ٦٢٤)، ومن طريقه الشافعي في «مسنده» (٢ / ١٥٩) وفي «الرسالة» (ص ٣٣١ - ٣٣٢)، والطيالسي في «مسنده» (رقم ٢١٤)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٨ / ٣٢)، وأحمد في «مسنده» (١ / ٢٧٩)، وأبو داود السجستاني في «سننه» (كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر / رقم ٣٣٥٩)، والترمذي في «جامعه» (أبواب البيوع، باب في النهي عن المحاقلة والمزابنة، رقم ١٢٢٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب اشتراء التمر بالرطب، ٧ / ٢٦٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر، رقم ٢٢٨٤)، والحميدي في «مسنده» (١ / ٤١)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٦ / ١٨٢ و١٤ / ٢٠٤) وفي «مسنده» (ورقة ٦٤ أ)، وأبو يعلى في «مسنده» (٢ / ٦٨ و١٤١)، والبزار في «مسنده» (ق ٢٠٨)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ٦)، والهيثم بن كليب الشاشي في «مسنده» (ورقة ٦٩ ب)، والدورقي في «مسند سعد» (رقم ١١١)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٦٥٧)، والدراقطني في «سننه» (٣ / ٤٩)، والخطابي في «غريب الحديث» (٢ / ٢٢٥)، وابن جميع في «معجمه» (ص ٢٠١)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٨ و٤٣)، والخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١ / ٢١١)، والبيهقي في «السنن» (٥ / ٢٩٤)، والبغوي في «شرح السنة» (٨ / ٧٨)، والضياء المقدسي في «المختارة» (قسم ٢ / ٢١٨) من طريق عبدالله بن يزيد عن زيد أبي عياش؛ أنَّ سعداً سئل عن البيضاء بالسُّلتِ؛ فكرهه، وقال: سمعتُ رسول الله ﷺ يُسأل عن الرُّطب بالتمر، فقال: «أينقص التمر إذا يبس؟». قالوا: نعم. قال: «فلا إذاً». **وإسناده صحيح**.

وأخرجه أحمد في «المسائل» (ص ٢٧٥ - رواية ابنه عبدالله) من طريق ابن عيينة عن =

قال ابن عبدالبر[1]: «كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول»، قال: «لأنه كان يذهب في ذٰلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن؛ فما شذَّ من ذلك ردّه وسماه شاذّاً».

= إسماعيل بن أمية عن عبدالله بن يزيد به.

قال الترمذي: «حسن صحيح»، وقال البزار: «وهٰذا الحديث لا نعلم يُروى عن سعد إلاَّ من هٰذا الوجه بهٰذا الإسناد»، وقال الحاكم: «هٰذا حديث صحيح لإجماع أئمة النقل على إمامة مالك بن أنس، وأنه محكم في كل ما يرويه من الحديث؛ إذ لم يوجد في رواياته إلاَّ الصحيح، خصوصاً في حديث أهل المدينة»، ثم قال: «والشيخان لم يخرجاه لما خشياه من جهالة زيد أبي عياش»، وقال الخطابي في «معالم السنن» (٥ / ٣٥): «قد تكلم بعض الناس في إسناد حديث سعد بن أبي وقاص»، وقال: «زيد أبو عياش راويه ضعيف»، ثم قال: «وليس الأمر على ما توهمه، وأبو عياش هٰذا مولى لبني زهرة معروف، وقد ذكره مالك في «الموطأ»، وهو لا يروي عن رجل متروك الحديث بوجه، وهٰذا من شأن مالك وعادته معلوم» اهـ.

وفي الحديث ذكره السيوطي في «الجامع الكبير» (٢ / ٢١٦)، وفي «الدر المنثور» (٢ / ١١٢)، وعزاه لمالك، وابن أبي شيبة، وأبي داود، والترمذي، والنسائي، والشافعي، والبيهقي.

وقوله: «بالسلت» هو نوع من الشعير، رقيق القشر، صغار الحب، وقوله: «أينقص الرُّطب؟»، قال الخطابي في «معالم السنن»: «هٰذا لفظه لفظ استفهام، ومعناه التقرير والتنبيه بكُنْهِ الحكم وعلته لكي يكون معتبراً في نظائره، وإلاَّ؛ لا يجوز أن يخفى عليه ﷺ أن الرُّطب إذا يبس نقص وزنه؛ فيكون سؤاله عنه سؤال تعرّف واستفهام» اهـ.

وقال البغوي في «شرح السنة» (٨ / ٧٩): «هٰذا الحديث أصل في أنه لا يجوز بيع شيء من المطعوم بجنسه، وأحدهما رطب والآخر يابس، مثل بيع الرطب بالتمر، وبيع العنب بالزبيب، واللحم الرطب بالقديد، وهٰذا قول أكثر أهل العلم، وإليه ذهب مالك والشافعي وأحمد وأبو يوسف ومحمد بن الحسن، وجوزه أبو حنيفة وحده، وأما بيع الرطب بالرطب، وبيع العنب بالعنب؛ فلم يجوّزه الشافعي وجوّزه الآخرون».

(١) في كتابه «الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء» (ص ١٤٩).

وقد رد أهل العراق مقتضى حديث[1] المُصَرَّاة وهو قول مالك؛ لما رآه[2] مخالفاً للأصول، فإنه قد خالف أصل[3]: «الخراج بالضمان»[4]، ولأن متلف

---

(١) يشير المصنف إلى ما ثبت عن أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تصروا الإبل والغنم، ومن ابتاعها؛ فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها؛ إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعاً من تمر». أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفِّل الإبل والبقر، ٤ / ٣٦١ / رقم ٢١٥٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، ٣ / ١١٥٥ / رقم ١٥١٥، وباب حكم بيع المصراة، ٣ / ١١٥٨ - ١١٥٩ / رقم ١٥٢٤).

(٢) في الأصل و (ط): «لما رأياه»، ولا معنى لها.

(٣) فكان مقتضى هٰذا الأصل ألا يدفع شيئاً ما؛ لأنه ضامن، والغلة بالضمان، والأصل الآخر أن متلف الشيء. . . إلخ، وهو يقتضي ألا يدفع في اللبن قل أو كثر صاعاً، بل يدفع إما لبناً بمقداره، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت، ولا يتقيد بالصاع ولا بالتمر. (د).

(٤) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب البيوع والإجارات، باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، ٣ / ٧٧٧ - ٧٧٩ / رقم ٣٥٠٨ - ٣٥١٠)، والترمذي في «جامعه» (أبواب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغلّه ثم يجد به عيباً، ٣ / ٥٨١ - ٥٨٢ / رقم ١٢٨٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان، ٧ / ٢٥٤ - ٢٥٥)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، ٢ / ٧٥٤ / رقم ٢٢٤٢ و٢٢٤٣)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٩، ١٦١، ٢٠٨، ٢٣٧)، والطيالسي في «المسند» (رقم ١٤٦٤)، والشافعي في «المسند» (رقم ٤٧٩)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١١٢٥، ١١٢٦ - موارد)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٦٢٦، ٦٢٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ٢١ - ٢٢)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٥٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٢١)، والبغوي في «شرح السنة» (٨ / ١٦٢ - ١٦٣)، وابن عدي في «الكامل» (٥ / ١٧٠٢)، والخطيب في «التاريخ» (٨ / ٢٩٧ - ٢٩٨) عن عائشة، والحديث صحيح.

وكتب (د) هنا ما نصه:

وفسره الترمذي بأن يشتري الرجل العبد يستغله ثم يظهر به عيب فيرده؛ فالغلة للمشتري لأن العبد لو هلك هلك في ضمانه، ونحو هٰذا يكون فيه الخراج بالضمان. اهـ. يعني: وهو يقتضي أن =

الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته، وأما غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض؛ فلا[1].

وقد قال مالك فيه: «إنه ليس بالموطأ ولا الثابت»[2]، وقال به في القول الآخر شهادةً بأن له أصلاً متفقاً عليه يصح رده إليه، بحيث لا يضاد هٰذه الأصول الأخر، وإذا ثبت هٰذا كله؛ ظهر وجه[3] المسألة إن شاء الله.

= اللبن للمشتري؛ فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟ وقد أجيب عنه أولاً بأن حديث المصراة أقوى من حديث الخراج بالضمان، وثانياً بأن اللبن المصرَّى كان حاصلاً قبل الشراء في ضرعها؛ فليس من الغلة التي إنما تحدث عند المشتري، فلا يستحقه المشتري بالضمان؛ فلا بد من قيمته، وإنما كانت صاعاً محدداً، ومن تمر لما يعلم من مراجعة شرحه «نيل الأوطار» (٥ / ٢٤٥) للشوكاني مبسوطاً، ومن «أعلام الموقعين» (١ / ٣٦٧) موجزاً مضبوطاً؛ فلذٰلك قال بأن له أصلاً متفقاً عليه لا يضاد هٰذه الأصول الأخر، والمعول عليه عند المالكية أنه يرد صاعاً من غالب قوت البلد، وقالوا أن التمر في الحديث لأنه كان غالب قوت المدينة، وسيأتي للمصنف كلام على شرح الحديث، انظر: (ص ٤٢٧).

(١) ذكر الحنفية ثمانية أوجه في مخالفة الحديث أصول الشريعة، ذكرها العيني في «عمدة القاري» (١١ / ٢٧٠)، وصاحب «إعلاء السنن» (١٣ / ٦٠)، وانظر في مناقشتها: «فتح الباري» (٤ / ٣٦٤ - ٣٦٥)، و«شرح النووي على صحيح مسلم» (١٠ / ١٦٢)، و«شرح السنة» (٨ / ١٢٥) للبغوي، و«إعلام الموقعين» (١ / ٣٦٧ وما بعدها).

(٢) قال ابن العربي في «القبس» (٢ / ٨٥٢ - ٨٥٣): «ومن غرائب مذهبنا أن أشهب ذكر عنه في «العتبية» أنه (أي مالك) قال: إن ردها لم يرد معها شيئاً لأن الخراج بالضمان»، ثم قال: «وهٰذا قول باطل»، وقال: «وأشهب أجل قدراً من هٰذا فهماً وديناً، وإنما هي من مسائل «العتبية» التي لم تثبت فيها رواية، وإنما هي منقولة من صحفٍ ملفَّقةٍ من البيوت، وفي مثلها قال مالك: لا يجوز بيع كتب الفقه، يعني: القراطيس والأوراق التي كانت تكتب عنه، فأما كتاب محصل مروي مضبوط بالفصول والأصول؛ فإنه يجوز بيعه إجماعاً». وانظر: «إعلام الموقعين» (٣ / ١٠ - ط دار الحديث).

(٣) في (ط): «ظاهر وجوه».

وأما الرابع[1]، وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلاً قطعياً؛ فهو في محل النظر، وبابه[2] باب المناسب الغريب؛ فقد يقال: لا يقبل لأنه إثبات شرع على غير ما عهد في مثله، والاستقراء يدل على أنه غير موجود، وهٰذان يوهنان التمسك به على الإطلاق؛ لأنه في محل الريبة؛ فلا يبقى مع ذٰلك ظن ثبوته، ولأنه من حيث لم يشهد له أصل قطعي معارض لأصول الشرع؛ إذ[3] كان عدم الموافقة مخالفة، وكل ما خالف أصلاً قطعياً مردود؛ فهٰذا مردود.

ولقائل أن يوجه الإعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة، وهٰذا فرد من أفراده، وهو وإن لم يكن موافقاً لأصل؛ فلا مخالفة فيه أيضاً، فإن عضد الردَّ عدمُ الموافقة عضد القبولَ عدم المخالفة؛ فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن، وقد وجد منه في الحديث قوله عليه الصلاة

(1) وهٰذا كالمناسب المرسل الذي لم يدل الدليل على اعتباره ولا على إلغائه؛ فقد علل به مالك ومن تبعه، ورده الأكثرون. (ف).

(2) أي أنه شبيه به، وهو ما ثبتَ اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه، لٰكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم، وإلا؛ لكان ملائماً، وإنما ثبت بالقياس، ومثاله أن يقال في البات في مرض الموت لئلا ترث زوجته: يعارض بنقيض قصده؛ فترث قياساً على القاتل ليرث؛ فحكم بعدم إرثه، والجامع كونهما فعلا محرماً لغرض فاسد؛ فهو مناسب غريب في ترتيب الحكم عليه مصلحة، وهو زجرهما عن الفعل الحرام، لٰكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم، بل إنما ثبت بالقياس المشار إليه، وبهٰذا البيان تفهم أن معنى قوله: «وقد وجد منه في الحديث... إلخ»؛ أي: وجد من القسم الرابع حديث: «القاتل لا يرث»؛ فإنه ظني، لم يشهد له ولم يرده أصل قطعي، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب، يعني: وحيث كان ما هنا شبيهاً به في وجهي الأعمال والإهمال وأدلة كل، وقد اعتبر العلماء المشبه به في باب القياس؛ فليكن شبهه هنا معتبراً في الأدلة. (د).

(3) في (ط): «إذا».

والسلام: «القاتل لا يرث»[1]، وقد أعمل العلماء المناسب الغريب في أبواب القياس، وإن كان قليلاً في بابه؛ فذٰلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته.

فصل

واعلم أن المقصـود بالرجوع إلى الأصل القطعي ليس بإقامة[2] الدليل القطعي على صحة العمل به؛ كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخصُّ[3] من ذٰلك؛ كما تقدم في حديث: «لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ»[4] والمسائل المذكورة معه، وهو[5] معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون، والله أعلم.



(١) مضى تخريجه (٢ / ٥٢١)، وهو صحيح.

(٢) في (ط): «إقامة».

(٣) لأن الغرض هنا أن يتفق في معناه مع مقطوع به، وهٰذا أخص مما عناه الأصوليون؛ لأنـه قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه، ولٰكنه من حيث العمل به يعد مقطوعاً به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها، وهي العمل بخبر الواحد؛ فخبر القاتل لا يرث يقال: إنه راجع إلى قطعي بالمعنى الذي عناه الأصوليون لا بالمعنى المراد هنا؛ لأنه لم يتفق في معناه مع مقطوع به يؤيده؛ فلذا كان ما هنا أخص. (د).

(٤) مضى تخريجه (٢ / ٧٢)، وهو حديث صحيح بشواهده.

(٥) في (ف): «وهي».

المسألة الثالثة

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول[1]، والدليل على ذٰلك من وجوه:

أحدها[2]: أنها لو نافتها؛ لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لٰكنها أدلة باتفاق العقلاء؛ فدل [على][3] أنها جارية على قضايا العقول، وبيان ذٰلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين؛ حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها؛ لم تتلقَّها فضلاً [عن][4] أن تعمل بمقتضاها، وهٰذا معنى كونها خارجة[5] عن حكم الأدلة، ويستوي في هٰذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلٰهية وعلى الأحكام التكليفية.

والثاني[6]: أنها لو نافتها؛ لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، وذٰلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل يتصور

---

(١) أي: أحكام العقول السليمة الراجحة دون السقيمة المدخولة؛ فإنه لا عبرة بها. (ف).

قلت: انظر بسط ما عند المصنف وأدلة أخرى في هٰذا المعنى: «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية، و«الصواعق المرسلة» (٣ / ٧٩٦ وما بعدها)، و«شرح الكوكب المنير» (١ / ٥٢)، و«العبادي على شرح الورقات» (٤٨)، و«المحلي على جمع الجوامع» (١ / ١٢٤)، و«الإحكام» (١ / ٩)، و«العضد على ابن الحاجب» (١ / ٣٦)، و«المسودة» (٥٧٣)، و«إرشاد الفحول» (٥).

(٢) هٰكذا في الأصل و(م) و(ف)، وفي (د): «أحدهما».

(٣و٤) الزيادتان من (م) و(ط) فقط.

(٥) أي: الذي هو التالي في الشرطية، وهو قوله: «لم تكن أدلة». (د).

(٦) هٰذا ظاهر في أدلة الأحكام الإلٰهية والاعتقادات، أما الأحكام العملية؛ فليس المطلوب بها التصديق، بل مجرد العمل، وبقية الوجوه يمكن أن تكون كالأول يستوي فيها أدلة الاعتقادات والعمليات. (د).

خلافه ويصدقه، فإذا كان كذٰلك؛ امتنع على العقل التصديق ضرورة، وقد فرضنا ورود التكليف المنافي التصديق، وهو معنى تكليف ما لا يطاق، وهو باطل حسبما هو مذكور في الأصول.

والثالث: أن مورد التكليف هو العقل، وذٰلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام؛ حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعُدَّ فاقدُه كالبهيمة المهملة، وهٰذا واضح في اعتبار تصديق[1] العقل بالأدلة في لزوم التكليف، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه؛ لكان لزوم التكليف على العاقل أشدَّ[2] من لزومه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهٰؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولما كان التكليف ساقطاً عن هٰؤلاء؛ لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذٰلك منافٍ لوضع الشريعة؛ فكان ما يؤدي إليه باطلاً.

والرابع: أنه لو كان كذٰلك لكان الكفار أوَّل مَن رد الشريعة به[3] لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله ﷺ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها؛ فتارة يقولون: ساحر، وتارة: مجنون، وتارة يكذبونه، كما كانوا يقولون في القرآن: سحر، وشعر، وافتراء، وإنما يعلِّمه بشر، وأساطير الأولين، بل كان أولى ما يقولون: إنَّ هٰذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذٰلك، فلما

---

(١) أي: اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة؛ أي: ولا يكون ذٰلك إلا إذا كانت الأدلة في ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها بألا تتنافى مع قضاياه، هٰذا، أما التصديق بالفعل؛ فظاهر أنه لا يعتبر. (د).

(٢) لأن العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه؛ لأنه يصادمه ويعقل خلافه، بخلاف المجنون مثلاً؛ فليس عنده تعقل له ولا لخلافه؛ فالذي عنده أنه غير مستعد للتكليف، أما العاقل؛ فمستعد لخلافه، وفرق بين من فقد آلة الشيء ومن تسلح بآلة ضده؛ فبعد الثاني عنه آكد وأقوى. (د).

(٣) في (ط): «الكفار أولى . . . بهم».

لم يكن من ذٰلك شيء؛ دل على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول؛ إلا أنهم أبوا من اتّباعه لأمور أخر حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهٰذا المدعى؛ فكان قاطعاً في نفيه عنه.

والخامس: أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، [بحيث تصدقها العقول][1] الراجحة، وتنقاد لها طائعة أو كارهة[2]، ولا كلام في عناد معاند، ولا في تجاهل متعام، وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول، لا أن العقول حاكمة عليها، ولا محسنة فيها ولا مقبحة، وبسط هٰذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد[3] في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

فإن قيل: هٰذه دعوى عريضة، يصد عن القول بها غير ما وجه:

أحدها: أن في القرآن ما لا يعقل معناه أصلاً؛ كفواتح السور، فإن الناس قالوا: إن في القرآن ما يعرفه الجمهور، [وفيه ما لا يعرفه إلا العرب، وفيه ما لا يعرفه إلا العلماء بالشريعة][4]، وفيه ما لا يعلمه إلا الله[5]؛ فأين جريان هٰذا

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) أي: راغبة في ذٰلك بدون سبق عناد، أو مع سبقه، والكره غير الإكراه الذي لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلي، وقوله: «تصدقها» ظاهر في الاعتقاديات، وقوله: «وتنقاد لها» ظاهر في العمليات على رأي أهل السنة، أما على مذهب المعتزلة؛ فيجريان فيها معاً بوضوح، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هٰذه الأدلة، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن، وعلى رأي أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جارياً في أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها تدرك بوجه عام أن الشريعة على وجه مطرد لم تجيء إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو الأخروية، سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها؛ فهٰذا معنى انقيادها، وقوله: «لا أن... إلخ»؛ أي: على خلاف للمعتزلة في ذٰلك. (د).

(٣) انظر: تعليقنا على (١ / ١٢٧ - ١٣٠).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٥) ومنه فواتح السور، وهٰذا القسم غير قسم المتشابهات؛ لأن المتشابهات تدرك بوجه إلا =

القسم على مقتضى العقول؟

والثاني: أن في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، أو لا[1] يعلمها إلا الله تعالى؛ كالمتشابهات الفروعية، وكالمتشابهات الأصولية، ولا معنى لاشتباهها إلا أنها تتشابه على العقول؛ فلا تفهمها أصلاً، أو لا[1] يفهمها إلا القليل، والمعظم مصدودون عن فهمها؛ فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول؟

والثالث: أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقاً، وتحزبوا أحزاباً، وصار كل حزب بما لديهم فرحون، فقالوا فيها أقوالاً كلٌّ على مقدار[2] عقله ودينه؛ فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة؛ كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث؛ قول الله تعالى: ﴿فَعَلْنَا﴾، و﴿قَضَيْنَا﴾، و﴿خَلَقْنَا﴾[3]، ثم [من][4] بعدهم من أهل الانتماء إلى الإسلام، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله ﷺ، وكل ذلك ناشيء عن خطاب يزل به[5] العقل كما هو الواقع، فلو كانت الأدلة جارية على تعلقات[6] العقول؛ لما وقع في الاعتياد هذا

= أنها تشتبه، أما هذا فلا يدرك معناه أصلاً؛ فظهر وجه كون الثاني وجهاً مغايراً للأول، وقوله: «كالمتشابهات. . . إلخ» على ترتيب اللف، وقوله: «فلا تفهمها أصلاً» راجع للأصولية على رأي، وقوله: «أو لا يفهمها. . . إلخ» راجع للفروعية على الرأي المتقدم أو للمتشابهات مطلقاً على الرأي الآخر. (د). والمثبت من (ط)، وفي غيره: «ما لا يعرفه. . .»!!

(1) في الأصل و(ط): «ولا». (2) في (ط): «قدر».

(3) انظر: «الاعتصام» (2 / 739 ـ ط دار ابن عفان)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (13 / 276)، وسيأتي تفصيل ذلك مع تخريجه (ص 316).

(4) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(ط).

(5) أي: يضعف عن فهمه. (د). وفي (ط): «يزل فيه».

(6) كذا في (ط)، وفي غيره: «تعقلات».

الاختلاف، فلما وقع؛ فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو بوجه ما.

فالجواب عن **الأول** أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال[1] بناء على أنه مما يعلمه العلماء، وإن قلنا: إنه مما لا يعلمه العلماء ألبتة؛ فليس مما يتعلق به تكليف على حال، فإذا خرج عن ذٰلك؛ خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال، فليس مما نحن فيه، وإن سلم؛ فالقسم الذي[2] لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً؛ لأنه مما لا يهتدي العقل إلى فهمه، وليس كلامنا فيه، إنما الكلام على ما يؤدي مفهوماً لٰكن على خلاف المعقول، وفواتح السور خارجة عن ذٰلك؛ لأنا نقطع أنها لو بيِّنت لنا معانيها؛ لم تكن إلا على مقتضى العقول، وهو المطلوب.

وعن **الثاني**[3] أن المتشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول وإن توهم بعض الناس فيها ذٰلك؛ لأن من توهم فيها ذٰلك؛ فبناء على اتباع هواه، كما نصت عليه الآية قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ

---

(١) أي: فهي مما يعقل معناه، وقوله: «ليس مما يتعلق به تكليف على حال»؛ أي: لا بأمر عملي ولا بأمر اعتقادي، وقوله: «على شيء من الأعمال»؛ أي: القلبية أو البدنية، وقوله: «وإن سلم»؛ أي: إن سلم كونها من الأدلة، فمع كونها نادرة لا تنافي هٰذا الأصل لأنها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه؛ فقوله: «ولا تنخرم... إلخ» هو روح الجواب بالتسليم. (د).

(٢) هٰكذا في (د) و (ف) و (ط)، وهي ليست في الأصل، وفي (م): «الثاني الذي».

(٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث؛ لأن مبنى الاعتراضين متقارب، فإن اختلاف الإخبار بالمعاني المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها؛ فلذٰلك قال: «وهٰذا كما يأتي في الجملة الواحدة... إلخ»، وهو تمهيد للجواب عن الثالث، وإن لم يعنون له بعنوان خاص؛ إلا أن الاشتباه الذي يكون بين الإخبار بالمعاني المتعددة كما سيذكر أمثلته لا يتناوله الفرض الثاني في كلامه؛ فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله؛ فقوله: «وهٰذا كما لا يأتي... إلخ» ليس المراد به كل ما تقدم، بل ما يصلح لذٰلك، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها إلى معقول موافق بخلاف قوله: «وإن فرض أنها... إلخ». (د).

﴿مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] لا أنه بناء على أمر صحيح، فإنه إن كان كذلك؛ فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف، وإن فرض أنها مما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر[1] خارجي لا لمخالفته لها، وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة؛ فكذلك يأتي في الكلام المحتوي على جمل كثيرة وأخبار بمعان كثيرة، ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف، وكذلك الأعجمي الطبع[2] الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به، ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقضَ والمخالفةَ للعقول، وضموا إلى ذلك جهلهم بحكم التشريع، فخاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض، وفيما لم يجز لهم الخوض فيه؛ فتاهوا، فإن القرآن والسنة لمَّا كان عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما؛ إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما، فإنه إذا كان كذلك؛ لم يختلف عليه شيء[3] من الشريعة.

ولذلك مثال يتبين به المقصود، وهو أن نافع بن الأزرق[4] سأل ابن عباس؛ فقال له:

---

(٢) قيد به لأن نصارى نجران كانوا عرباً لا عجماً، ولكن غلبت عليهم تعابير الأعاجم المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ «نا» كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه. (د).

(٣) أي؛ فالاختلاف منشؤه أحد أمرين: ضعف في اللغة العربية واستعمالاتها، أو جهل بمقاصد الشريعة، أو هما معاً. (د).

(١) في (ط): «لمعنى».

(٤) «مسائل نافع بن الأزرق» لابن عباس، أوردها السيوطي في كتابه «الإتقان» (١ / ١٢٠ - ١٣٣)، قال في أولها بعد أن ساق الإسناد من طريق الطستي إلى عبدالله بن أبي بكر بن محمد عن أبيه؛ قال: «بينما عبدالله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن؛ فقال نافع بن الأزرق لنجدة بن عويمر: قم بنا إلى هذا الذي يجترىء على تفسير القرآن بما لا علم له به. فقاما إليه؛ فقالا: إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله؛ فتفسّرها لنا، وتأتينا =

«إني أجد في القرآن أشياء تختلف[1] علي. قال: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١].

= بمصادقة من كلام العرب؛ فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين. فقال ابن عباس: سلاني عما بدا لكما. . .» وذكرها.

قال السيوطي بعد ذٰلك (١ / ١٣٣): «هٰذا آخر مسائل نافع بن الأزرق، وقد حذفت منها يسيراً نحو بضعة عشر سؤالاً، وهي أسئلة مشهورة، أخرج الأئمة أفراداً منها بأسانيد مختلفة إلى ابن عباس»، ثم بيَّن أن هٰذه المسائل قد أودعها بعضهم قديماً في مصنَّفاتهم؛ فقال: «وأخرج أبو بكر ابن الأنباري في كتاب «الوقف والابتداء» [(١ / ٧٦ ـ ٩٨)] منها قطعة، قال: حدثنا بشر بن أنس أنبأ محمد بن علي بن الحسن بن شقيق أنبأنا أبو صالح هدبة بن مجاهد أنبأنا مجاهد بن شجاع أنبأنا محمد بن زيد اليشكري عن ميمون بن مهران؛ قال: دخل نافع بن الأزرق المسجد. . .»؛ فذكره.

وأخرج الطبراني في «معجمه الكبير» [(١٠ / ٣٠٤ ـ ٣١٢ / رقم ١٠٥٩٧)] منها قطعة، من طريق جويبر عن الضحاك عن مزاحم؛ قال: «خرج نافع بن الأزرق. . . فذكره».

قلت: وانظرها في «مجمع الزوائد» (٦ / ٣٠٣ ـ ٣١٠ و٩ / ٢٧٨ ـ ٢٨٤)، وقد أفردها محمد فؤاد عبدالباقي ورتبها على حروف المعجم، وألحقها بآخر كتابه «معجم غريب القرآن» (ص ٢٣٨ ـ ٢٩٢)، وقام بدراستها اعتماداً على النص الوارد في «الإتقان» كل من أبي تراب الظاهري في «شواهد القرآن»، وعائشة عبدالرحمٰن في «الإعجاز البياني للقرآن» (القسم الثاني)، ومن هٰذه المسائل نسخة عتيقة مصورة في دار الكتب الظاهرية بدمشق، تحت رقم (٣٨٤٩) تحتوي على روايتين لها، وتختلف عما أورده السيوطي في «الإتقان».

والمذكور من الأسئلة أخرجه البخاري في «صحيحه» (٨ / ٥٥٥ ـ ٥٥٦ ـ مع الفتح) معلَّقاً، ثم وصله بقوله: «حدثنيه يوسف بن عدي حدثنا عبيدالله بن عمرو عن زيد بن أبي أنيسة عن المنهال بهٰذا».

وانظر: «فتح الباري» (٨ / ٥٥٩)، و«الاعتصام» (٢ / ٨٢٥ وما بعدها ـ ط دار ابن عفان).

(١) هٰذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثاني، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن؛ فاختلفت عليه الآيات، ويبقى الكلام في أن نافعاً؛ هل كان من الطاعنين، أم طلب أن يزيل شُبَهاً طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد؟ فيدخل سؤاله في قسم ما أشكل على الطالبين، وظاهر قوله: «وهٰكذا سائر ما ذكره الطاعنون. . . إلخ» أنه من القسم الأول؛ فلينظر: هل كان نافع من =

﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴾ [الصافات: ٢٧].

﴿ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴾ [النساء: ٤٢].

﴿ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: ٢٣]؛ فقد كتموا في هٰذه الآية.

وقال: ﴿ بَنَىٰهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا . . . ﴾ إلى قوله ﴿ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴾ [النازعات: ٢٨ ـ ٣٠]؛ فذكر خلق السماء قبل [خلق] الأرض.

ثم قال: ﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ . . . ﴾ إلى أن قال: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ﴾ الآية [فصلت: ٩ ـ ١١]؛ فذكر في هٰذه خلق الأرض قبل خلق السماء.

وقال: ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [الفرقان: ٧٠]، ﴿ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾، ﴿ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾؛ فكأنه كان ثم مضى.

فقال ابن عباس: ﴿ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ ﴾ [المؤمنون: ١٠١] في النفخة الأولى ينفخ [1] في الصور؛ ﴿ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الزمر: ٦٨]؛ فلا أنساب عند ذٰلك ولا يتساءلون، ثم في النفخة الآخرة: ﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴾ [الصافات: ٢٧].

وأما قوله: ﴿ مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: ٢٣]، ﴿ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴾ [النساء: ٤٢]؛ فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، فقال المشركون: تعالوا

= الخوارج؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذٰلك، ثم رأيت المؤلف في «الاعتصام»[(٢ / ٧٢٧ ـ ط دار ابن عفان)] يحكي عن الخوارج إلى أن قال: «ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد الصلاة، فإذا هو بالأزارقة وهم صنف من الخوارج»، هٰذا وقد عبر البخاري عن السائل برجل؛ فاتفق الشراح على أنه نافع بن الأزرق، وفي «شرح القسطلاني» لأحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس الأزارقة من الخوارج»؛ فاجتمع الكلام أوله وآخره. (د).

(١) سقط من (ط).

نقول: «ما كنا مشركين»؛ فختم على أفواههم، فتنطق أيديهم؛ فعند ذلك عرف أن الله لا يُكْتَم حديثاً، وعنده ﴿ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ﴾ [النساء: ٤٢].

وخلق الأرض في يومين ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسوّاهن في يومين آخرين، ثم دحا الأرض؛ أي: أخرج الماء والمرعى، وخلق الجبال والآكام وما بينهما في يومين؛ فخلقت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام، وخلقت السماوات في يومين، وكان الله غفوراً رحيماً سمى نفسه ذلك، وذلك قوله؛ أني[1] لم أزل كذلك؛ فإن الله لم يُرد شيئاً إلا أصاب به الذي أراد، فلا يختلف عليك القرآن؛ فإن كلًّا من عند الله».

هذا تمام ما قال في الجواب.

وهو يبين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته، وأتى من بابه، وهكذا سائر ما ذكر الطاعنون، وما أشكل على الطالبين، وما وقف فيه الراسخون، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله، وقد ألّف الناس[2] في رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً، فمن تشوّف إلى البسط ومدِّ الباع وشفاء الغليل؛ طلبه في مظانه.

* * * * *

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «أي».

(٢) من المؤلفات في ذلك «مشكل الآثار»، و«شرح معاني الآثار»، كلاهما للطحاوي، وهما في الأحاديث والآثار، و«دفع إيهام الاضطراب» للشنقيطي، وهو في الآيات التي في ظاهرها اضطراب، وهو مطبوع آخر «أضواء البيان»، ومفرداً وهو من نفائس الكتب.

المسألة الرابعة[1]

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها، وهٰذا لا نزاع فيه؛ إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران:

---

(١) هٰذه المسألة ترتبط بمسألة: «يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة»، وبمسألة: «إذا أمر بفعل مطلق؛ فالمطلوب... إلخ» المذكورتين في الأصول، راجع ابن الحاجب وما كتب عليه، يريد المؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة في الدار المغصوبة؛ فمهد أولاً ببيان الاعتبارين: العقلي والخارجي، ثم ردد الكلام في أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية، ولا يعني أن المطلوب تحصيله هو نفس الأمر العقلي لأن هٰذا وإن قيل به؛ فله معنى آخر غير ما يتبادر منه، وإلا؛ لكان تكليفاً بالمحال، بل غرضه ما صرح به بعد بقوله: «إذا أوقعنا الفعل في الخارج عرضناه على المعقول الذهني؛ فإن صدق عليه صح، وإلا فلا».

وقوله أيضاً في أثناء الأدلة، وهو: «دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة»، ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين؛ قال: «إن هٰذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة»، يعني فيمن قال: إن قصد الشارع بالأمر مثلاً منصرف إلى المعقول الذهني، يبني عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفياً لشرائطه وأركانه التي اعتبرت له في الذهن؛ كان صحيحاً بقطع النظر عما يلابسه من الصفات الخارجية، وسواء أكانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية فيها مفسدة تقتضي النهي أم ليس فيها؛ صح المأمور به لأن قصد الشارع قد حصل بهٰذا المقدار، وكفى، وذٰلك لأن هٰذا المقدار الذهني الذي قصد إليه الشارع واحد بالشخص لا تعدد فيه، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها؛ لأن التعدد إنما يجيء من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية، والشارع إنما ينظر إليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية، وهي شيء واحد، وحينئذ يستحيل - بناءً على القاعدة الأصولية - أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً؛ فمثلاً الصلاة في المكان المغصوب صحيحة متى استوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط، ولا نظر إلى ما تعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضي النهي؛ لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية؛ فلا يعتبر جزءً من المأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد؛ فيقتضي فساد المجموع، هٰذا، وأما إذا قلنا: إن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهٰذا المعقول الذهني، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهيئات وكيفيات تكون داخلة في حقيقة تلك الأفراد، =

● اعتبار من جهة معقوليتها .

● واعتبار من جهة وقوعها في الخارج .

وبيان ذٰلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجرداً عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها؛ كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة، وهٰذا هو الاعتبار العقلي، ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج[1]، لازمة أو غير لازمة، وهو الاعتبار الخارجي؛ فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هٰذان الاعتباران، وكذٰلك الطهارة، والزكاة، والحج، وسائر العبادات والعادات من الأنكحة والبيوع والإجارات وغيرها، ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما إذا نظر إلى الصلاة في الدار المغصوبة، أو الصلاة التي تعلق بها شيء من المكروهات والأوصاف التي تنقص من كمالها، وكذٰلك سائر الأفعال.

فإذا صح الاعتباران عقلاً؛ فمنصرف الأدلة إلى أي الجهتين هو، ألجهة

= أو لازمة لوجودها؛ كما يقولون في جزئي أي نوع، كما في زيد مثلاً: كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزءً منه أو كجزء ـ إذا قلنا ذٰلك ـ؛ لزم أن كل ما اقترن به المأمور به في الخارج من كيفيات وأحوال، معتبرة فيه جزءً له أو كجزء؛ ففي مثل الصلاة في مكان مغصوب يعتبر الشرع الانتفاع بالمغصوب كجزء من الصلاة، فتكون قد تكونت من جزء صحيح وجزء فاسد؛ فتكون فاسدة، وهٰكذا كل مأمور به اقترن به في الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسداً، على ما سيفصله المؤلف في الفصل التالي من الكلام في الأوصاف السلبية والوجودية. وبهٰذا البيان تتضح المسألة، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هٰذين النظرين، وتظهر غزارة مادة المؤلف وعلو كعبه في هٰذا الفن رحمه الله، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة في الأوامر والنواهي ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا، وقد ذكر الآمدي في هٰذه المسألة في الأوامر، وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد؛ فراجعه إن شئت. (د).

قلت: انظر أيضاً «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٩٥ ـ ٣٠٦).

(١) في الأصل: «الخارجة».

المعقـولية أم لجهـة الحصـول [في][1] الخـارج؟ هٰذا مجـال نظر محتمـل للخـلاف[2]، بل هو مقتضى الخلاف المنصوص في مسألة الصلاة في الدار المغصـوبة، وأدلة المذاهب[3] منصوص عليها مبيَّنة في علم الأصول، ولٰكن نذكر من ذٰلك طرفاً يتحرى منه مقصد[4] الشارع في أحد الاعتبارين.

فمما يدل على الأول أمور[5]:

أحدها: أن المأمور به أو المنهي عنه أو المخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التي تنـطلق عليها تلك الأسماء، وهٰذا أمر ذهني في الاعتبار؛ لأنا إذا أوقعنا الفعل عرضناه على ذٰلك المعقول الذهني، فإن صدق عليه صح، وإلا؛ فلا.

ولصاحب الثاني أن يقول: إن المقصود من الأمر والنهي والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها؛ حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية، بل الأمـور الـذهنية هي مفهـومـات[6] الخطاب، ومقصود[7] الخطاب ليس نفس التعقـل، بل الانقياد، وذٰلـك الأفعال الخارجية؛ سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية، وعند ذٰلك؛ فلا بد أن تقع موصوفة، فيكون الحكم عليها كذٰلك[8].

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(2) لا نزاع في أن الأوامـر والنـواهي متعلقـة بالمـطلق ظاهراً وهو الماهية بلا قيد، وأما المطلوب تحصيله؛ فهو الماهية من حيث اتحادها بالفرد الخارجي أو وجودها فيه على خلاف في ذٰلك، ولا قائل بأنَّ المطلوب هو الماهية المجردة فيما أظن، وإنما ذٰلك مقول في معنى المطلق الذي تتعلق به الأوامر والنواهي ظاهراً، وبذٰلك تعلم ما في الأدلة المسوقة عليه. (ق).

(3) في (ط): «المذهب». (4) في (ط): «مقاصد».

(5) ذكر له ثلاثة أدلة، عبر عنها بالأول والثاني والثالث، وذكر في مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله: «ولصاحب الثاني». (د).

(6) في (ط): «مفهومة». (7) في (ط): «ومفهوم».

(8) أي: ملاحظاً فيها وقوعها في الخارج، لا مجرد المقدار الذي يطابق ما في الذهن، وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع في الخارج؛ فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات =

والثاني: أنا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال؛ لزمت[1] شناعة مذهب الكعبي المقررة في كتاب الأحكام؛ لأن كل فعل أو قول فمن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام، ويلقى فيه جميع ما تقدم، وقد مر بطلانه.

ولصاحب الثاني أن يقول: لو اعتبرنا المعقول الذهني مجرداً عن الأوصاف الخارجية؛ لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق، وذٰلك باطل باتفاق؛ فإن سد الذرائع معلوم في الشريعة، وهو من هٰذا النمط[2] وكذٰلك[3] كل فعل سائغ في نفسه وفيه تعاون[4] على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان، إلى ما أشبه ذٰلك، ولم يصح[5] النهي عن صيام يوم العيد، ولا عن الصلاة عند

= والأحوال التي تكون عليها في الخارج، فإن اقترن بها موجب للفساد أفسدها، والدليل لكل منهما ـ كما ترى ـ كأنه مجرد دعوى كلام في مقابلة كلام. (د).

(١) أي: لو اعتبرنا الخارج في المباح، ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام؛ لزم أن يكون كل مباح واجباً كما يقول الكعبي، يعني: وأنتم متفقون معنا على وجود المباح المستوي الطرفين ضمن الأحكام الشرعية. (د).

(٢) أي: لوحظت فيه الأوصاف الخارجية قطعاً، وإلا؛ لما صح منعه. (د).

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «كذٰلك»، وكتب (ف): «لعله «وكذٰلك»؛ أي إنه منظور فيه للأوصاف الخارجية».

(٤) كالأكل يقصد به التقوّي على الطاعة أو التقوّي على الإثم؛ فالأصل مباح، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية، وهٰذا نوع آخر غير سد الذرائع التي هي أمر سائغ يتحيل به إلى ممنوع؛ كبيوع الآجال كما سبق، وقد ذكر ثلاثة أنواع مما اعتبر الشارع فيه الأوصاف الخارجية وبنى حكمه عليها هٰذان النوعان، وصحة النهي عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، والأنواع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهني مجرداً؛ فقوله: «ولم يصح النهي» داخل تحت مضمون قوله: «لزم ألا تعتبر الأوصاف» وليس مقابلاً له، وإنما هو نوع مغاير لسد الذرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما كما اعتبر فيه الأوصاف الخارجية. (د).

(٥) عطف على قوله: «لزم أن لا تعتبر». (ف).

طلوع الشمس أو عند غروبها، وهٰذا الباب واسع جداً.

والثالث: أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط؛ لم يصح للمكلف[1] عمل إلا في النادر؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطاً[2] بعضها ببعض، وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة؛ لأنه ترك بها واجباً، وهٰكذا كل من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما[3] في الخارج، وهو على خلاف قول الله تعالى: ﴿خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠٢]، لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما كالوصف للثاني[4]؛ لم يكن العمل الصالح صالحاً[5]، فلم يكن ثم خلط عملين، بل صارا[6] عملاً واحداً؛ إما صالحاً، وإما سيئاً[7]، ونص الآية يبطل هٰذا، وكذٰلك جريان

---

(١) في (ف): «المكلف».

(٢) كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع، حيث يقول: «إن الحقوق متزاحمة، وإن بعضها يضاد بعضاً؛ كالحج والجهاد مثلاً في وقت واحد، وبعضها يؤدي إلى نقض في غيره...» إلخ ما ذكر هناك. (د).

(٣) أي: بحيث يكون وجوده الخارجي مما يلزمه العمل السيء؛ فيكون من الموضوع المتكلم فيه؛ أي: فإذا اعتبر العمل السيء وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي؛ فلا يكون هناك عملان، بل عمل واحد، والآية تسميهما عملين، وتبقي وصف كل منهما بالصلاح ومقابله. (د).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «للوصف الثاني»، وكتب (د): «لعل الأصل: «كالوصف الثاني»، يعني كما هو مقتضى القول الثاني، ويؤيد هٰذا التصحيح قوله الآتي في جواب الإشكال عن الآية: «كالوصف للآخر»».

(٥) لو زاد هنا جملة «أو السيء سيئاً»؛ لناسب قوله بعد: «إما صالحاً، وإما سيئاً». (د).

(٦) في (د): «صار»، والمثبت من الأصل و(م) و(ف).

(٧) توسع في البيان، وإلا؛ فسابقه يقتضي أنه سيء فقط. (ف).

العوائد[1] في المكلفين؛ فدل ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل في الذهن لا في الخارج.

ولصاحب الثاني أن يقول: إن الأمور الذهنية مجردةً من[2] الأمور الخارجية تعقل[3]، وما لا تعقل[3] لا يكلف به، أما أن ما لا يعقل[3] لا يكلف به؛ فواضح، وأما أن الأمور الذهنية لا تعقل[3] مجردة؛ فهو ظاهر أيضاً، في[4] المحسوسات؛ فكالإنسان مثلاً، فإن ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج؛ لأنها كلية حتى تتخصص، ولا تتخصص[5] حتى تتشخص، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخر؛ فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هي له أوصاف؛ كالضحك، وانتصاب القامة، وعرض الأظفار، ونحوها، وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر، ولولا ذلك؛ لم يظهر الإنسان في الخارج ألبتة.

فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج، وأما في الشرعيات؛ فكالصلاة مثلاً؛ فإن حقيقتها المركبة من القيام

---

(1) أي: كما يجري في الأمور العبادية يجري في العاديات كما سيقول بعد في الذبح بالسكين والبيوع الفاسدة. (د).

وكتب (ف): «المراد بـ «العوائد» هنا العادات، جمع (عادة)، وهي الديون يعاد إليها».

(2) في الأصل «عن»، والمثبت من (ف) و(د) و (م) و (ط).

(3) في (د) و(م) في جميع المواطن: «تفعل» أو «يفعل»، وفي (ف): «لا يفعل»، وفي هامشها: «في الأصل: لا يعقل، وهكذا ما بعده».

قلت: وهكذا في الأصل و (ط) و(ماء)، ثم قال (ف): «وهو غير ظاهر؛ فتنبه»، وكتب (ف) ما نصُّه: «وهذا يشبه أن يكون مغالطة؛ لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هي المكلف بها، واعترض بما قال، ولكنه لو نظر إلى غرضه الذي قاله وسيقوله؛ لم يتوجه هذا، وسيتضح ذلك بعد». قلت: الكلام مستقيم على النحو الذي ضبطناه، ولله الحمد.

(4) كذا في (ط)، وفي غيره: «أما في». (5) في (ط): «حتى تختص، ولا تختص».

والركوع والسجود والقراءة وغير ذٰلك لا تثبت في الخارج إلا على كيفيات وأحوال وهيئات شتى، وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان والصحة أو[1] البطلان، وهي متشخصات، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذٰلك، إذ هي في الذهن كالمعدوم، وإذا كان كذٰلك؛ فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج[2]، وليس إلا أفعالاً موصوفة بأمور خاصة لازمة، وأمور على خلاف ذٰلك، وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها؛ فهو إذاً مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج، فلا يمكن ذٰلك إلا باللوازم الخارجية؛ فهو إذاً مخاطب بها لا بغيرها، وهو المطلوب، فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه؛ فلم تحصل إذاً على حقيقتها، بل على حقيقة أخرى، والتي خوطب بها لم تحصل بعد.

فإن قيل: فيشكل معنى الآية إذاً، وهو قوله: ﴿خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠٢]، وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان[3] وتصح مع ذٰلك، وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة، وهو الاعتبار الذهني.

قيل: أما الآية؛ فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة لحصولها في زمانين وفي حالين، وفي مثله نزلت الآية، وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف للآخر، فإن كان كالوصف السلبي؛ فلا إشكال في عدم التلازم لأن الوصف السلبي اعتباري للموصوف به ليس صفة وجودية، وأما إن كانت

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «والبطلان».

(٢) الخصم يقول له: إننا متفقون في هٰذا، ولٰكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقاً عليه الحقيقة الكلية فقط؛ لأنها هي المرعية في التكليف، أما الزيادات الخارجية التي يقترن بها؛ فلا شأن لها في قصد الشارع، وأنت تقول: لها شأن، وتتحكم في صحة المأمور به وعدمها. (د).

(٣) في (ط): «بنقصان».

صفـة وجـودية، أو كالصفة الوجودية[1]؛ فحينئذ يرجع ذٰلك إلى الحاصل في الخارج، ولا يدخل مثله تحت الآية[2]، وأما الزيادة غير المبطلة أو النقصانُ؛ فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج جارياً مجرى المخاطب به؛ فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة فعوملت معاملتها، لا أنه[3] اعتبر فيها الاعتبار الذهني في الجملة، والبحث في هٰذه المسألة يتشعب وينبني عليه مسائل فقهية.

فصل

ويتصدى النظر[4] هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفاً لصاحبه حتى يجري فيه النظران، وما لا يصير كذٰلك؛ فلا يجريان فيه.

---

(١) كما سيأتي في ترك الطهارة للصلاة؛ فإنها وإن كانت سلبية، لٰكن لما ثبت اعتبارها شرعاً؛ كانت كأنها وجودية. (د).

(٢) لأن الآية في جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد في هٰذه الغزوة، والترك هنا وصف سلبي صرف ليس كالطهارة للصلاة مثلاً. (د).

وكتب (ف) ما نصه: «نزلت على ما رواه البيهقي [في «الدلائل» (٥ / ٢٧٢)] في عشرة من المسلمين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة تبوك، والواو في الآية بمعنى البـاء؛ كمـا في قولـك: «خلطتُ المـاء واللبن»، ومعنى خلط العمـل الصالح بالسيء وعكسه: استعقاب آخرهما الآخر، بحيث يقعان في زمانين».

قلت: أخرج سبب النزول المذكور ابن جرير في «التفسير» (١١ / ١٦)، وابن مردويه من طريقين عن ابن عبـاس، في أحدهما عبدالله بن صالح، كاتب الليث وهو ضعيف، وفي الآخر محمد بن سعد العوفي وآباؤه، وهـم ضعفاء.

وانـظر: «الـدر المنثـور» (٤ / ٢٧٥)، و«لبـاب النقول» (ص ١٢٣ - ١٢٤)، و«الفتح السماوي» (٢ / ٦٩٧ - ٦٩٨)، و«صحيفة علي بن أبي طلحة» (ص ٢٧١)، و«الكافي الشاف» (ص ٨٠) لابن حجر.

(٣) في (ط): «أنها».

(٤) إنما يحتاج إلى ضبط هٰذا الموضع ومعرفة الأفعال التي تعتبر وصفاً لما اقترن بها والتي =

وبيان ذٰلك أن الأفعال المتلازمة؛ إما أن يصير أحدها وصفاً للآخر أوْ لا، فإن كان الثاني؛ فلا تلازم؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة، فإن أحد التركين لا يصير كالوصف للآخر؛ لعدم التزاحم في العمل، إذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع، وما ذاك إلا لأنهما ليسا متزاحمين[1] على المكلف وسبب ذٰلك أنهما راجعان إلى أمر سلبي والسلبيات اعتباريات لا حقيقيّة، وإن كان الأول؛ فإما أن يكون وصفاً سلبياً أو وجودياً، فإن كان سلبياً؛ فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعاً على الخصوص، أوْ لا، فإن كان الأول؛ فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية[2]؛ كترك الطهارة في الصلاة، وترك الاستقبال، وإن كان الثاني؛ فلا اعتداد بالوصف السلبي؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضائه إلى الصلاة، [فإن الصلاة][3] وإن وصفت بأنها فرار من واجب؛ فليس ذٰلك بوصف لها إلا اعتبارياً تقديرياً، لا حقيقة له في الخارج، وإن كان الوصف وجودياً؛ فهٰذا هو محل النظر؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، والبيوع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها، وما أشبه ذٰلك.

فالحاصل أن التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج، وكذٰلك

= لا تعتبر كذٰلك، بناء على النظر الثاني، أما إذا نظر إلى الأمر الذهني المعقول، وأنه إذا صدق على ما في الخارج صح بقطع النظر عن الأوصاف التي تقترن به في الخارج؛ فلا حاجة له بهٰذا الضابط وتفصيله لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها. (د).

(١) في (ط): «بمتزاحمين».

(٢) نقول: ولا إشكال في اعتبار المعقول الذهني أيضاً متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الأركان، على ما سقناه في تقرير الكلام من أوله؛ فإنه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر، واضطر إلى اعتبار بعض الأمور الخارجية دون بعض؛ فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولاً بإطلاق. (د).

(٣) سقط من (ط).

الأفعال مع التروك؛ إلا أن يثبت تلازمها شرعاً، ويرجع ذٰلك في الحقيقة إلى أن الترك إنما اعتبر من جهة فَقْد وصف وجودي للفعل الوجودي؛ كالطهارة للصلاة، وأما الأفعال مع الأفعال؛ فهي التي تتلازم إذا قرنت في الخارج، فيحدث منها فعل واحد موصوف؛ فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم، والله أعلم.

ولهٰذه المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهي.

* * * * *

المسألة الخامسة

الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض.

والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض.

وهٰذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا؛ فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل، فأما الضرب الأول؛ فالكتاب والسنة، وأما الثاني؛ فالقياس والاستدلال[1]، ويلحق بكل واحد منهما وجوه؛ إما باتفاق، وإما باختلاف؛ فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه[2] قيل

---

(١) هو دليل ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس شرعي، وإن كان راجعاً إلى النَّص؛ إذ الأحكام الشريعة لا تثبت إلا بدليل شرعي. (ف).

قلت: انظر «الإحكام» (٧ / ٥٣)، و«النبذ» (٣٧ ـ ٥١، ١٢٠ ـ ١٣٥) كلاهما لابن حزم، و«الوجيز في أصول الفقه» (١٤٨ ـ ١٤٩).

(٢) أي: سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روي عن أحمد أو لا، وسواء قلنا: إجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك أو لا، وسواء قلنا: يشترط عدد التواتر في حجية الإجماع أو لا، وسواء قلنا: يصح أن يكون مستند الإجماع قياساً كما هو الحق أو لا كما يقول الظاهرية، وهٰكذا مما يدور حول الإجماع من الخلاف المقتضي لتوسيع مجال الإجماع أو تضييقه؛ إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً: لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثاني. (د).

وكتب (ف) ما نصه: «أما الإجماع؛ فلأنه لا بُدَّ له من سند من كتاب أو سنة؛ فيعتد به من هٰذه الجهة، ولا يلزمنا البحث عن سنده لحديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، ومذهب الصحابي محمول على الرواية والنقل ما لم يثبت أنه رأي له واجتهاد؛ فيجري الخلاف في حجيته، وأما شرع من قبلنا؛ فلإقراره في شرعنا».

به ومذهب[1] الصحابي وشرع من قبلنا؛ لأن ذٰلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد.

ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا: إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية، حسبما يتبين في موضعه[2] من هٰذا الكتاب بحول الله.

فصل

ثم نقول: إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول؛ لأنا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول؛ إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه، وإذا كان كذٰلك؛ فالأول هو العمدة، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين:

إحداهما: جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية.

والأُخرى: جهة دلالته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية.

فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، والجهاد، والصيد، والذبائح، والبيوع، والحدود، وأشباه ذٰلك، والثانية[3] كدلالته على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة، وأن قول الصحابي حجة، وشرع من قبلنا حجة، وما كان نحو ذٰلك.

---

(١) ظاهر إذا لم يكن اجتهاداً منه، وإلا؛ رجع لما يناسبه من الضربين. (د).

(٢) في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الأفعال معتبرة. (د).

(٣) في الأصل: «الثاني».

فصل

ثم نقول: إن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب، وذلك من وجهين:

أحدهما: أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب؛ لأن الدليل على صدق الرسول ﷺ المعجزة، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله: «وإنما كان الذي أُوتيتُه وَحياً أوحاه اللهُ إليّ»[1]، هذا وإن كان له من المعجزات كثير جداً، بعضه يؤمن على مثله البشر[2]، ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله.

وأيضاً؛ فإن الله قد قال في كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩].

وقال: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ﴾ في مواضع كثيرة.

وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته، وقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧].

وقال: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل، ٩ / ٣ / رقم ٤٩٨١، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ «بُعثت بجوامع الكلم»، ١٣ / ٢٤٧ / رقم ٧٢٧٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبيّنا محمد ﷺ إلى جميع الناس ونسخ الملل بملّة، ١ / ١٣٤ / رقم ١٥٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) جاء معنى هذا الكلام في حديث صحيح، يأتي نصُّه وتخريجه (٤ / ١٨٠).

إلى ما أشبه ذلك.

والوجه الثاني: أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه، ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وقال: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، وذلك التبليغ من وجهين:

- تبليغ الرسالة، وهو الكتاب.
- وبيان معانيه.

وكذلك فعل ﷺ [وجزاه عنا أفضل الجزاء بمنه وفضله]؛ فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب، هٰذا هو الأمر العام فيها.

وتمام بيان هٰذا الوجه مذكور بعد[1] إن شاء الله؛ فكتاب الله تعالى هو أصل الأصول، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى؛ لأنه كلام الله القديم: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢].

وقد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وبيان هٰذا مذكور بعد[2] إن شاء الله.

---

(١) في المسألة الثانية من الدليل الثاني وهو السنة. (د).

(٢) في المسألة الرابعة من السنة؛ فسيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما في السنة. (د).
وفي (ط): «أنه مذكور».

المسألة السادسة[1]

كل دليل شرعي؛ فمبني على مقدمتين:

إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط[2] الحكم.

والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي.

فالأولى نظرية وأعني بالنظرية هنا[3] ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر، ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية، والثانية نقلية، وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي، بل هذا[4] جار في كل مطلب عقلي أو نقلي؛ فيصح أن نقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط، والثانية راجعة إلى الحكم، ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية، فإذا قلت: إن كل مسكر حرام؛ فلا يتم القضاء عليه[5] حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود

---

(١) انظر في تفصيل ذلك «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١١١، ٢٥٤ - ٢٥٥ و٢٢ / ٣٢٩ - ٣٣٠).

(٢) «المناط هو الوصف الذي نيط به الحكم، وتحقيقه إثبات العلة في إحدى صورها التي خفيت فيها العلة؛ كتحقيق أن النباش سارق، بأنه وجد فيه أخذ المال خفية وهو السرقة؛ فتقطع، ولكن المؤلف هنا أراد بتحقيق المناط إثبات الوصف الذي نيط به الحكم مطلقاً؛ ففي حرمة السكر كونه خمراً، وفي جواز الوضوء بالماء كونه مطلقاً، وفي رفع زيد ونصب عمرو كونه فاعلاً، وفي حدوث العالم كونه متغيِّراً». (ف).

(٣) في (م): «ها هنا».

(٤) أي: حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط... إلخ لا بقيد أن تكون الثانية نقلية؛ إذ قد تكون المقدمتان عقليتين، وسيأتي له توجيه اطراد ذلك في العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى النقليات في خاصيتها وهي أن تكون مسلمة. (د).

(٥) أي: على الجزئي بهذا الدليل الشرعي حتى يكون الجزئي بهذه الحيثية ليستعمل هذا =

منه ليستعمل أو لا يستعمل، لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً؛ قيل له: أهٰذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمراً أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط، فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر؛ قال: نعم، هٰذا خمر، فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال. فيجتنبه، وكذٰلك إذا أراد أن يتوضأ بماء؛ فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذٰلك برؤية اللون، وبذوق الطعم، وشم الرائحة، فإذا تبين أنه على أصل خلقته؛ فقد تحقق مناطه عنده، وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية، ثم يضيف إلى هٰذه المقدمة ثانية نقلية، وهي أن كل ماء مطلق؛ فالوضوء به جائز، وكذٰلك إذا نظر: هل هو مخاطب بالوضوء أم لا؟ فينظر: هل هو محدث أم لا؟ فإن تحقق الحدث؛ فقد حقق مناط الحكم، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء، [وإن تحقق فقده؛ فكذٰلك؛ فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء][1]، وهي المقدمة النقلية.

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة[2] ومقيدة[3]، وذٰلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي النقلية، ولا يُنَزَّل الحكم بها إلا على ما

= المشروب المشار إليه إذا لم يتحقق فيه المناط، ولم يندرج في موضوع الكبرى أو يجتنب، ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذٰلك، كما يقولون: إن الأصغر في مقدمة الدليل المنطقي يجب أن يكون مندرجاً في الأوسط حتى ينتقل حكمه إليه؛ فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الأصغر في الأوسط. (د).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وفي (ط): «. . . مطلوب بالرضى»؟!

(٢) في البعض؛ كالقاعدة القائلة: «المرتد يقتل». (د).

(٣) وهو الأكثر، كما في قاعدة «القاتل يقتل»؛ أي: إذا لم يكن أباً أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلاً: وعلى هٰذا يكون معنى الإطلاق والتقييد وغيرهما في المسألة السابعة، ويظهر أنه لا مانع من جعلهما بالمعنى الآتي في المسألة المذكورة. (د).

تحقق أنه مناط ذٰلك الحكم على الإطلاق أو على التقييد، وهو مقتضى المقدمة النظرية، والمسألة ظاهرة في الشرعيات.

نعم، وفي اللغويات والعقليات؛ فإنا إذا قلنا: ضرب زيد عمراً، وأردنا أن نعرف [ما] الذي يرفع من الاسمين وما الذي ينصب؛ فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول، فإذا حققنا الفاعل وميزناه؛ حكمنا عليه بمقتضى [المقدمة](1) النقلية، وهي أن كل فاعل مرفوع، ونصبنا المفعول كذٰلك؛ لأن كل مفعول منصوب، وإذا أردنا أن نصغر عقرباً حققنا أنه رباعي؛ فيستحق من أبنية التصغير بُنْية (فعيعل)(2) لأن كل رباعي على هٰذه الشاكلة تصغيره على هٰذه البُنْية، وهٰكذا في سائر علوم اللغة، وأما العقليات؛ فكما إذا نظرنا في العالم؛ هل هو حادث أم لا؟ فلا بد من تحقيق مناط الحكم(3) وهو العالم، فنجده متغيراً، وهي المقدمة الأولى، ثم نأتي بمقدمة مسلمة وهو قولنا: كل متغير حادث.

لٰكنا قلنا في الشرعيات وسائر النقليات: إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين نظرية، وهي المفيدة لتحقيق المناط ـ وذٰلك مطرد في العقليات أيضاً ـ، والأخرى نقليَّة؛ فما الذي يجري في العقليات مجري النقليات؟ هٰذا لا بد من تأمله.

والذي يقال فيه(4) أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلَّمة إذا تحقق

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(2) في الأصل: «فعيل».

(3) مناط الحكم هو الوصف الذي به يندرج في موضوع الكبرى، وهو هنا التغير. (د).
وكتب (ف): «المناسب وهو تغير العالم كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه».

(4) هٰذا يشير إلى أن المقدمة المعتبرة لتحقيق المناط في كل من الشرعيات والعقليات هي المقدمة النظرية، وأما المقدمة الثانية الراجعة إلى الحكم؛ فهي إلى الشرعيات نقلية، وفي العقليات عقلية، وكلتاهما تؤخذ مسلمة. (ف).

أنها نقلية؛ فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلاً، ونظير هٰذا[1] في العقليات المقدماتُ المسلمة، وهي الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مُسَلَّماً عند الخصم؛ فهٰذه خاصية إحدى المقدمتين، وهي أن تكون مسلَّمة، وخـاصية الأخرى أن تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه، ولا حاجة إلى البسط هنا؛ فإن التأمل يبيِّن حقيقة الأمر فيه، وأيضاً في فصل السؤال والجواب له بيان آخر، وبالله التوفيق.

* * * * *

---

(١) هٰكذا في (د) و(م)، وفي الأصل: «وينظر في هٰذا»، وفي (ف) و(ط): «وينظر إلى هٰذا»، وقال (ف): «لعله «ونظير هٰذا»».

المسألة السابعة

كل دليل شرعي ثبت في الكتاب[1] مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص؛ فهو راجع إلى معنى معقول وُكل إلى نظر المكلف، وهٰذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى؛ كالعدل، والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر في المأمورات، والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد في المنهيات.

وكل دليل ثبت فيها[2] مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط؛ فهو راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلاً عن كيفياتها[3]، وكذٰلك في العوارض الطارئة عليها؛ لأنها من جنسها، وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية وهٰذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية[4]؛ لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية، ويتبيَّن ذٰلك بإيراد مسألة مستأنفة.



(١) أي: ومثله السنة؛ لأن الكلام في هٰذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم، بل الأدلة الواردة مقيدة. (د).

(٢) هٰكذا في الأصول و(ط)، قال (ف): «المناسب ثبت فيه أي الكتاب»، زاد (د): «أي الكتاب بمعنى الشريعة على هٰذا الوجه أكثر ما توجد في السنة كتاباً وسنة»، كما أشرنا إليه آنفاً. (د).

(٣) في (ط): «كيفيّتها».

(٤) أي: التي شرعت بالمدينة النبوية ويقابلها الأصول المكية، وستأتي أمثلة ذٰلك في كلام المصنف. (ف) ونحوه عند (م).

المسألة الثامنة[1]

فنقول: إذا رأيت[2] في المدنيات أصلاً كلياً فتأمله تجده جزئياً[3] بالنسبة إلى ما هو أعم منه، أو تكميلاً[4] لأصل كلي، وبيان ذلك أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل[5]، والمال.

أما الدين؛ فهو أصل ما دعا إليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما، وهو أول ما نزل بمكة.

وأما النفس؛ فظاهر إنزال حفظها بمكة؛ كقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١].

﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨].

﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[6] [الأنعام: ١١٩].

وأشباه ذلك.

---

(١) انظر في هذا أيضاً: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٥ / ١٦٠ و١٧ / ١٢٦).

(٢) في (ط): «أردت».

(٣) كالجهاد؛ فهو جزئي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سيقرره قريباً، لم يفرض إلا في المدينة بعد الإذن به أولاً بآية: ﴿أذن للذين يقاتلون...﴾ إلخ [الحج: ٣٩]، ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم، ثم قتال المشركين كافة، خلافاً لمن قال: إنه فرض بمكة؛ فإنه غلط لوجوه ستة ذكرها ابن القيم في «زاد المعاد» [٣/٧٠-٧١]. (د). وانظره: (٥/٢٣٥-٢٣٦).

(٤) كالنهي عن شرب الخمر تكميلاً لاجتناب الإثم والعدوان كما سيقول. (د).

(٥) في الأصل: «والنسب» وتكرر ذلك.

(٦) ومحل الدليل قوله: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾؛ أي: من محرمات الأكل لحفظ النفس؛ فواجب تناوله. (د).

وأما العقل، فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة[1]؛ فقد ورد في المكيات مجملاً، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس كسائر الأعضاء، ومنافعها[2] من السمع والبصر وغيرهما، وكذلك منافعها[3]؛ فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء [وإنما استدرك بالمدينة حفظه عما يزيله] ساعة أو لحظة[4]، ثم يعود كأنه غطي ثم كشف عنه.

---

(١) فآية التحريم البات: في المائدة، وآيات التمهيد: في النساء والبقرة، وكلها مدنية. (د).

(٢) لعله زائد يستغنى عنه بقوله: «وكذلك منافعها». (د).

(٣) في (ف): «منافعهما»، وقال: «المناسب «منافعها» ليشمل منافع السمع والبصر وغيرهما من بقية الأعضاء».

(٤) قال بعضهم: «لعل الأصل: «لا ساعة أو لحظة» كما يدل عليه السياق.

[قلت: هذا نص عبارة (ف)]. والظاهر أن الأصل: «أو ساعة أو لحظة»[1]، ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص في مفسد العقل وهو الخمر تفصيلاً؛ إلا أنه ورد إجمالاً لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمناً في حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها؛ فما يزيل العقل رأساً يعد مزيلاً لجزء من الإنسان، وما يزيل منفعته دواماً أو زمناً ما يعد مزيلاً لمنفعته؛ فحرمة حفظ النفس كلي يندرج فيه إجمالاً حفظ العقل نفسه، وكذا حفظ منفعته؛ فما يزيل منفعته ولو لحظة منهي عنه، كمزيل منفعة أي عضو دائماً أو لحظة، هذا وجه، ويرجع إلى الأول في صدر المسألة، ثم قال: «وأيضاً؛ فإن حفظه على هذا الوجه»؛ أي: بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكملاً، «أي لحفظ النفس والدين والنسل والمال والعرض، وإن كان في ذاته من ضروري حفظ العقل؛ فالنهي عن الخمر المذهب للعقل رأساً أو لمنفعته وقتاً ما من ضروري حفظ العقل الداخل ضمناً في ضروري حفظ النفس والأعضاء ومنافعها، وهو أيضاً مكمل لحفظ الضروريات الأخرى؛ كالدين وغيرها، فلذلك قال: إن حفظه على هذا الوجه من المكملات».

وعليه؛ فيرجع النهي عن الخمر على هذا الوجه إلى القسم الثاني في صدر المسألة، هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة لفظ «أو»، وأما إذا قدرناه لفظ: «لا» كما يقول بعضهم؛ فيكون المعنى أن ما يزيل العقل رأساً من الضروري الداخل في حفظ النفس إجمالاً، وأما حفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود؛ فيكون من المكملات إنما هو شرب القليل الذي لا يسكر عادة، كما عد النظر =

(١) بل الصواب ما جاء في (ط) فقط، وهو بين معقوفتين.

وأيضاً؛ فإن حفظه على هٰذا الوجه من المكملات؛ لأن شرب الخمر[1] قد بيَّن الله مثالبها في القرآن، حيث قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ﴾ [المائدة: ٩١] إلى آخر الآية؛ فظهر أنها من العون على الإثم والعدوان.

وأما النسل[2]؛ فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين.

وأما المال؛ فورد فيه[3] تحريم الظلم، وأكل مال اليتيم، والإسراف، والبغي ونقص المكيال والميزان[4]، والفساد في الأرض، وما دار بهٰذا المعنى.

وأما العرض الملحق بها؛ فداخل تحت النهي عن إذايات[5] النفوس.

ولم ترد هٰذه الأمور في الحفظ من جانب العدم[6] إلا وحفظها من جانب

= للأجنبية مكملاً لحرمة الزنا، وأما ثانياً، فلو كان الغرض أن ما يزيله رأساً هو الذي يعد فقط من الضروري وما عداه مكمل؛ لكان ذكر المؤلف منافع الأعضاء حشواً مفسداً لأنه يقتضي أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطي وينكشف معدود من نفس الضروري الداخل إجمالاً في حفظ النفس، وأما ثالثاً؛ فإنه كان المناسب إذاً في التعبير بدل قوله: «وأيضاً؛ فإن حفظه. . . إلخ» أن يقول المؤلف: «أما حفظه على هٰذا الوجه؛ فإنه من المكمل لحفظ العقل»؛ لأن قوله «وأيضاً» يفيد أن وجه آخر غير السابق لا أنه تكميل للكلام المتقدم، وإنما أطلنا الكلام ليتم فهم المقام. (د).

(١) قال (ف): «الأنسب: لأن الخمر». (٢) في الأصل: «النسب».

(٣) في الأصل و(ف) و(ط): «فيها»، وقال (ف): «المناسب: «ورد فيه»».

(٤) في (د): «أو الميزان».

(٥) قال (ف): «لعله: أذيات النفوس، جمع أذية، وهي ما يتأذى به».

(٦) أي: من جهة ما يقضي بهدمها وإفسادها، من الظلم ونقص الكيل وما معها، وقوله: «من جانب الوجود»؛ أي: الأسباب التي تحفظها وتستبقي وجودها؛ كالأكل والشرب في حفظ النفس مثلاً. (د).

الوجود حاصل؛ ففي الأربعة الأواخر ظاهر، وأما الدين؛ فراجع إلى التصديق بالقلب والانقياد بالجوارح[1]، والتصديق بالقلب آت بالمقصود في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر؛ ليتفرع[2] عن ذلك كل ما جاء[3] مفصلاً في المدني؛ فالأصل وارد في المكي، والانقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد[4]، ويكون ما زاد على ذلك تكميلاً.

وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، وذلك يحصل به معنى الانقياد، وأما الصوم والحج؛ فمدنيان من باب التكميل[5]، على أن[6] الحج كان من فعل العرب أوّلاً وراثةً عن أبيهم إبراهيم؛ فجاء الإسلام فأصلح منه ما أفسدوا[7]، وردهم فيه إلى مشاعرهم[8].

---

(١) هنا كلمة غير واضحة في الأصل لعلها: فقط.

(٢) هكذا في الأصل و (ط)، وفي غيره: «ليفرع».

(٣) أي: من شعب الإيمان ومحبة الله ورسوله، وما إلى ذلك، وقوله: «فالأصل»؛ أي: الإيماني. (د).

(٤) أي: متى وجد تكليف واحد بدني؛ فإنه يتحقق به معنى كلي الانقياد بالجوارح الذي هو أحد ركني الدين. (د).

(٥) ولم نقل: إنهما داخلان في كلي الانقياد بالجوارح؛ فيرجعان للوجه الأول في صدر المسألة، حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالاً في مسألة الخمر؛ لأن هذا يستدعي التوسع في معنى الإجمال، والكلية هنا أكثر مما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالاً في حفظ النفس والأعضاء؛ فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأمور الاعتبارية، وإنما كانا تكميليين للدين؛ لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتآلفهم وأبهة الإسلام، وهكذا من كل ما فيه تعزيز لشأنه، وفي الصوم تكميل لتهذيب النفس وانقيادها لامتثال الأوامر واجتناب النواهي؛ فهما من مكملات ضروري الدين.

(٦) هذا الترقي لا يفيد شيئاً في أصل الدعوى، وهي أن كل مدني لا نجد فيه كلياً إلا وهو جزئي أو تكميلي لما شرع في مكة؛ لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجيء إلا في المدينة. (د).

(٧) في (م): «أفسدوه». (٨) كذا في (ط)، وفي غيره: «مشارعهم».

وكـذلـك الصيام أيضاً؛ فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء، وكان النبي ﷺ يصـومـه أيضـاً، حين قدم المـدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان، وانظر في حديث عائشة في صيام يوم عاشوراء[1]؛ فأحكمهما التشريع المدني، وأقرهما على ما أراد[2] الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم أيامه[3]؛ حين قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٣]؛ فلهما أصل في المكي على الجملة[4].

والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع[5] من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مقرر بمكة؛ كقوله: ﴿يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [لقمان: ١٧]، وما أشبه ذلك.

---

(١) لفـظه عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: «كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه في الجاهلية، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه، فلما فُرِض رمضان ترك يوم عاشوراء؛ فمن شاء صامه، ومن شاء تركه». أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب صيام يوم عاشوراء، ٤ / ٢٤٤) ـ وهذا لفظه ـ، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء، ٢ / ٧٩٢ / رقم ١١٢٥).

قال (د): «المؤلف يريد أن أصـل مشروعية الصيام كانت بمكة، ويكفي في إثبات هذا صيامه ﷺ ليوم عاشوراء فيها؛ لأنه بعد الرسالة إنما كان يتعبد بالشرع قطعاً، وكونه كان خاصاً به لا يمنع أن أصل المشروعية للصيام كان بمكة».

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «أقر».

(٣) يشير إلى أن سنة الله في التشريع كسنته في التكوين، يرى المتأمل فيها من الحكم البالغة ما يبهر النظر؛ فإنه سبحانه بدأ في إنزال أوضاع الشريعة بالضروري الذي لا تصلح الأمة بدونه، ولا تخرج من ظلمة الجاهلية بغيره؛ فشرع لها بمكة ما يكفل ذلك، ثم لما صَلُبَ عودها، وبلغت أشدها، واستعدت العقول لما يكمل ذلك من الأوضاع الشرعية؛ شرع لها بالمدينة ما أكمل به الدين وأتم به النعمة، ولولا ذلك التدرج؛ لنأت الأمة بالتكاليف، وشرد عن قبولها كثير؛ فلله الحمد والمنة. (ف).

(٤) علمت أنه وإن أفاد في الصوم لكنه لا يفيد في الحج. (د).

(٥) بل هو أعلى فروعه كما سبق لنا بيانه. (د).

المسألة التاسعة[1]

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً، وسواء علينا أكان كلياً أم جزئياً[2] إلا ما خصه الدليل؛ كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3] [الأحزاب: ٥٠]، وأشباه ذٰلك، والدليل على ذٰلك أن المستند؛ إما أن يكون كلياً، أو جزئياً، فإن كان [كلّياً؛ فهو المطلوب، وإن كان جزئياً؛ فبحسب النازلة لا بحسب التشريع في الأصل بأدلة[4]:

---

(١) هٰذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضاً، ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة بحسب المكلفين عامة، وهٰذه تقول: إن الدليل الشرعي يؤخذ عاماً على أحكام الشريعة، وظاهر أن هٰذه مرتبة على تلك ولازمة لها؛ لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفاً دون مكلف؛ فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كأن ورد على جزئي؛ فإنه يعتبر عاماً، ولذا تجد الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هناك، وقد توسع هناك بأدلة عقلية، ثم فرع على المسألة فوائد جليلة، وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك، ويحيل في الاستدلال عليها، لٰكنه زاد هنا قوله: «وقد بين ذٰلك بقوله وفعله... إلخ»؛ فهٰذا مع إيجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة. (د).

(٢) أي: في صيغتـه ولفظه، وكذٰلك يقال في أوله: «المستند»؛ أي: اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع. (د).

قلت: انـظر أيضاً «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٣٣٩ و١٥ / ٨٢، ٣٦٤، ٤٤٤ - ٤٤٥، ٤٥١ و١٦ / ١٤٨ - ١٤٩).

(٣) علم من الآية أنه حيث سكت عن الاختصاص كان الاشتراك ثابتاً، وإلا؛ فما معنى تخصيص هٰذا الموضع الاختصاص؟ ويتأكد ذٰلك أن ما أجله الله له من الأزواج والمملوكات أطلق، وفي الواهبة قيدها بالخلوص له؛ فعلم أنه حيث سكت عن التقييد؛ فذٰلك دليل الاشتراك، أفاده ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» (٤ / ٤٤٤).

(٤) أي: وذٰلـك بأدلـة، أي: كون جزئيَّته لا بحسب التشريع بأدلة، وأما كونها بحسب النازلة؛ فظاهر. (ف).

ـ منها][1] عموم التشريع في الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ: ٢٨].

﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل: ٤٤].

وهٰذا معنى مقطوع به، لا يخرم[2] القطعَ به ما جاء[3] من شهادة خزيمة[4] وعناق أبي بُردة[5]، وقد جاء في الحديث: «بُعِثْتُ للأحمر والأسود»[6].

ـ ومنها أصل شرعية[7] القياس؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة كالعام الصيغة في المعنى[8]، وهو معنى متفق عليه، ولو لم يكن أخذ الدليل كليّاً بإطلاق؛ لما ساغ ذلك.

ـ ومنها أن الله تعالى قال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]؛ فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموماً أو غيره، ولٰكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي؛ فقال: ﴿لِكَيۡ لَا﴾، ولذٰلك قال:

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢) بالخاء والراء: أي لا يخل ولا يبطل القطع به ما جاء... إلخ. (ف).

(٣) في الاجتزاء في الشهادة على المال بشاهد واحد، وعناق أبي بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط؛ فقال له: لا تجزىء عن أحد غيرك. (د). (٤) مضى لفظه وتخريجه (٢ / ٤٦٩).

(٥) مضى لفظه وتخريجه (٢ / ٤١٠). (٧) في (ط): «أصل شرعي في».

(٦) قطعة من حديث أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب منه، ١ / ٣٧٠ ـ ٣٧١ / رقم ٥٢١) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٨) فآية تحريم الخمر صيغتها باعتبار الدلالة الوضعية خاصة بتحريم ما يسمَّى خمراً، وباعتبار الدلالة المعنوية؛ أي: دلالة العلة عامة لكل ما يشارك الخمر فيما نيط به حكمه؛ فالقياس تعميم في دلالة النصوص مختص بنظر المجتهد. (ف). والمثبت من (ط)، وفي غيره: «الصيغة عام».

﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١] هٰذا، ورسول الله ﷺ قد خصه الله بأشياء؛ كهبة المرأة نفسها له[(١)]، وتحريم نكاح أزواجه من بعده[(٢)]، والزيادة على أربع، فذٰلك[(٣)] لم يخرجه عن شمول الأدلة فيما سوى ذٰلك المستثنى؛ فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم، وإن لم يكن لها صيغ عموم، وهٰكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم مجرى العامة.

ـ ومنها أن النبي ﷺ بيَّن ذٰلك بقوله وفعله؛ فالقول كقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[(٤)]، وقوله في قضايا خاصة سئل فيها؛ أهي لنا

---

(١) كما في [الأحزاب: ٥٠]: ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة له من دون المؤمنين﴾. وفي (ط): «بنفسها له».

(٢) كما في [الأحزاب: ٥٣]: ﴿ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً﴾، وانظر: «أحكام القرآن» لابن العربي (٣ / ١٥٧٩).

(٣) في (د): «فلذٰلك».

(٤) قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (رقم ١٨٠): «لم أر لهٰذا قط سنداً، وسألتُ عنه شيخنا الحافظ جمال الدين أبا الحجاج (أي: المزّي)، وشيخنا الحافظ أبا عبدالله الذهبي مراراً؛ فلم يعرفاه بالكلية»، وقال الزركشي في «المعتبر» (رقم ١٢٣): «لا يعرف بهٰذا اللفظ»، وقال ابن الملقّن في «غاية الراغب» (ق ١٩ / ٢): «مشهور متكرر في كتب الأصول، ولا يعرف مخرجه بعد البحث عنه»، وقال العراقي في «تخريج أحاديث المنهاج» (رقم ٢٥): «ليس له أصل، وسئل عنه المزي والذهبي؛ فأنكراه».

ونقل كلام العراقي وأقره جماعة منهم: السخاوي في «المقاصد» (٤١٦)، والقاري في «المصنوع» (١٢٥) و«الأسرار المرفوعة» (٤٣٠)، والشوكاني في «الفوائد المجموعة» (ص ٢٠٠) ـ وزاد: «وقد ذكره أهل الأصول؛ فاستدلوا به فأخطأوا» ـ، والعجلوني في «كشف الخفاء» (١١١٦١)، والحوت في «أسنى المطالب» (٥٦٦).

وقال ابن حجر في «موافقة الخُبر الخبر» (١ / ٥٢٧): «هٰذا قد اشتهر في كلام الفقهاء والأصوليين، ولم نره في كتب الحديث»، ونقل كلام ابن كثير السابق، وزاد: «وكذا قال السبكي أنه سأل الذهبي عنه؛ فلم يعرفه»، قال الزركشي: «لٰكن معناه ثابت»، وقال ابن حجر: «وقد جاء ما يؤدّي معناه»، وساقا حديث أميمة بنت رقيقة، وفيه: «وإنما قولي لمئة امرأة كقولي ـ أو مثل قولي ـ =

خاصة، أم للناس عامة: «بل للناس عامة»[1]، كما في قضية الذي نزلت فيه:

= لامرأة واحدة».

أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٩٨٢ ـ ٩٨٣)، ومن طريقه أحمد في «المسند» (٦ / ٣٥٧)، والنسائي في «عشرة النساء»، والدارقطني في «السنن» (٤ / ١٤٧)، والطبراني في «الكبير» (٢٤ / رقم ٤٧١)، وابن حبان في «الصحيح» (١٠ / ٤١٧ / رقم ٤٥٥٣ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ١٤٦) ـ عن محمد بن المنكدر ـ عن أُميمة به، وإسناده صحيح على شرط الشيخين.

وأخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب البيعة، باب بيعة النساء، ٧ / ١٤٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب السير، باب ما جاء في بيعة النساء، ٤ / ١٥٢ / رقم ١٥٩٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الجهاد، باب بيعة النساء، ٢ / ٩٥٩ / رقم ٢٨٧٤)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٣٥٧)، والطيالسي في «المسند» (رقم ١٦٢١)، والحميدي في «المسند» (رقم ٣٤١)، والطبراني في «الكبير» (٢٤ / رقم ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٥، ٤٧٦)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٧١)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ١٤٦) من طرق عن ابن المنكدر به.

والحديث صحيح، وهو من الأحاديث التي ألزم الدارقطني الشيخين بإخراجها لثبوتها على شرطهما. انظر: «الإلزامات والتتبع» (ص ١٥٤).

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة كفارة، ٢ / ٨ / رقم ٥٢٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب التوبة، باب قوله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾، ٤ / ٢١١٥ ـ ٢١١٦ / رقم ٢٧٦٣) عن ابن مسعود: أنّ رجلاً أصاب من امرأةٍ قبلةً؛ فأتى النبيَّ ﷺ فأخبره فأنزل الله: ﴿أقم الصلاة طرفي النهار وزُلَفاً من الليل إنَّ الحسنات يُذهبن السيئات﴾؛ فقال الرجل: يا رسول الله؟ ألي هٰذا؟ قال: «لجميع أمتي كلهم». لفظ البخاري، وفي لفظ لمسلم: «بل للناس كافة».

واللفظ الذي أورده المصنف وقع نحوه في حديث معاذ، وفيه انقطاع؛ كما قال ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١ / ٣٢٥)، وقد خرجتُه وتكلمت عليه بإسهاب ولله الحمد في تحقيقي لـ «الخلافيات» للبيهقي (رقم ٤٣٤)، وفيه زيادة لذكر الوضوء والصلاة.

وما أورده المصنّف هو لفظ الترمذي في «جامعه» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة هود، ٥ / ٢٩٢ / رقم ٣١١٥) عن أبي اليُسْر، وإسناده فيه قيس بن الربيع، ضعَّفه وكيع وغيره.

﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾ [هود: ١١٤] وأشباهها.

وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس؛ كما ظهر في حديث الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم[١]، والغسل من التقاء الختانين[٢].

وقوله: «إني لأنسى أو أُنَسَّى لأَسُنَّ»[٣].

وقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[٤].

---

(١) سيأتي لفظه وتخريجه (٤ / ٩٣).

(٢) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الحيض، باب نسخ «الماء من الماء» ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، ١ / ٢٧٢ / رقم ٣٥٠) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: إنَّ رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن الرجل يجامع أهله ثم يكسل، هل عليهما الغُسلُ؟ وعائشة جالسة؛ فقال رسول الله ﷺ: «إني لأفعل ذٰلك أنا وهٰذه، ثم نغتسل».

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ١٠٠ و٣٣٩ ـ رواية محمد بن الحسن) ـ ولفظه ابن الحسن: «إني أنس لأسن» ـ بلاغاً.

قال ابن عبدالبر في «التمهيد» (٢٤ / ٣٧٥): «أما هٰذا الحديث بهٰذا اللفظ؛ فلا أعلمه يروى عن النبي ﷺ بوجهٍ من الوجوه مسنداً ولا مقطوعاً من غير هٰذا الوجه، والله أعلم، وهو أحد الأحاديث الأربعة في «الموطأ» التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة، والله أعلم».

وقال: «ومعناه صحيح في الأصول، وقد مضت آثار في باب نومه عن الصلاة، تدلُّ على هٰذا المعنى، نحو قوله ﷺ: «إن الله قبض أرواحنا لتكون سنة لمن بعدكم، وقال ﷺ: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون»، وبعث ﷺ معلماً؛ فما سن لنا اتبعناه، وقد بلغ ما أمر به، ولم يتوفاهُ الله حتى أكمل دينه سنناً وفرائض، والحمد لله».

قال ابن الصلاح في «الرسالة التي وصل فيها البلاغات الأربع في الموطأ» (ص ١٤ ـ ١٥): «وأما حديث النسيان؛ فروّيناه من وجوهٍ كثيرة صحيحة»، ذكر منها حديث عثمان بن أبي شيبة عن جرير عن ابن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله؛ قال ﷺ. وذكر حديث السهو، وأنه عليه السلام قال: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت؛ فذكروني»، قال: «وأخرجه الشيخان في «صحيحيهما»، وإنما به من حديث مالك طرف منه». وانظر: «الاستذكار» (٤ / ٤٠٢ ـ ٤٠٣).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة =

و «خذوا عني مناسككم»[1].

وهو كثير.

* * * * *

= والإقامة، ٢ / ١١١ / رقم ٦٣١) عن مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(١) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً، ٢ / ٩٤٣ / رقم ١٢٩٧)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣١٨) عن جابر رضي الله عنه؛ قال: رأيتُ النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول: «لتَأخُذوا مناسككم؛ فإني لا أدري لعلي لا أَحُجُّ بعد حجَّتي هٰذه».

وأخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب المناسك، باب الركوب إلى الجمار واستظلال المحرم، ٥ / ٢٧٠)، وفيه: «يا أيها الناس! خذوا مناسككم».

وفي «مسند أحمد» (٣ / ٣٦٦): «. . . ألا فخذوا مناسككم».

المسألة العاشرة

الأدلة الشرعية ضربان[1]:

أحدهما: أن يكون على طريقة البرهان العقلي؛ فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين، وهو في أول[2] الأمر موضوع لذلك، ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها؛ كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ﴾ [فصلت: ٤٤].

وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١].

وقوله: ﴿قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الروم: ٤٠].

وهٰذا الضرب يستدل به على الموالف[3] والمخالف؛ لأنه أمر معلوم عند

---

(١) انظر: «المسوّدة» (ص ٤٩٦)، و«مجموع الفتاوى» (٢ / ٧ - ١٤ و١٧ / ٤٣٧ و١٩ / ٢٢٨ - ٢٣٤).

(٢) في (ط): «الأول».

(٣) في (م): «الموافق».

من له عقل؛ فلا يقتصر به على الموافق [في النحلة][1].

والثاني: مبني على الموافقة في النحلة، وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف، ودلالة[2] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإن هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين، ولا أتي بها في محل استدلال، بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول، وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها، فإذا[3] ثبت برهان المعجزة؛ ثبت الصدق، وإذا ثبت الصدق؛ ثبت التكليف على المكلف.

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل إنشائياً كأنه هو واضعه، وإذا استدل بالضرب الثاني أخذه معنى مسلماً لفهم مقتضاه إلزاماً والتزاماً، فإذا أُطلق لفظ الدليل على الضربين؛ فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني؛ فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء، وبالمعنى الثاني نتيجة أنتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط.

* * * * *

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواه لفظاً، بل هي أخبار في معنى الطلب. (د).

(٣) في (م): «إذا».

المسألة الحادية عشرة

إذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ؛ لم يستدل به على المعنى المجازي إلا على القول بتعميم[1] اللفظ المشترك، بشرط[2] أن يكون ذٰلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذٰلك اللفظ، وإلا؛ فلا.

فمثال ذٰلك مع وجود الشرط قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [يونس: ٣١]؛ فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقي كإخراج الإنسان الحي من النطفة الميتة وبالعكس، وأشباه ذٰلك مما يرجع إلى معناه، وذهب قوم إلى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾ الآية [الأنعام: ١٢٢]، وربما ادعى قوم أن الجميع[3] مراد بناء على القولْ بتعميم اللفظ المشترك، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ولهٰذا الأصل أمثلة كثيرة.

---

(١) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة: «لا يستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مقصودين معاً بالحكم، وأجازه الشافعية والقاضي وبعض المعتزلة مطلقاً، إلا إذا لم يمكن الجمع؛ كافعل أمراً وتهديداً؛ لأن الأمر يقتضي الإيجاب، والتهديد يقتضي الترك؛ فلا يصح اجتماعهما، وقال الغزالي وأبو الحسين: إنما يجوز عقلاً لا لغة؛ إلا في غير المفرد من المثنى والمجموع؛ فيجوز لغة أيضاً، فيكون حينئذ كل لفظ مستعملاً في معنى. (د).

قلت: انظر في هٰذا: «جلاء الأفهام» (ص ٨٥)، و«البحر المحيط» (٢ / ١٢٧، ١٣٩ وما بعدها) للزركشي، و«المحصول» (١ / ٢٧٨).

(٢) أي: بشرط أن يكون هٰذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هٰذا اللفظ عند العرب، وهٰذا هو محل الزيادة في كلامه على كلام المجيزين، يقيد به هٰذا الجواز، ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب في المجاز فقط محتاج أيضاً إلى هٰذا القيد. (د).

(٣) هٰذا هو محل التمثيل، وقوله: «أو سكر النوم... إلخ»؛ أي: فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط. (د).

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ﴾ [النساء: ٤٣].

فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم، وهو مجاز فيه مستعمل، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته، فلو فسر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى كما منع[١] سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه، وأن الجنابة المراد بها التضمخ[٢] بدنس الذنوب، والاغتسال هو التوبة؛ لكان هٰذا التفسير غير معتبر لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هٰذا الموضع ولا عهد لها به؛ لأنها لا تفهم[٣] من الجنابة والاغتسال إلا الحقيقة، ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى: ﴿ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ [طه: ١٢] إشارة إلى خلع الكونين[٤]؛ فهٰذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها، وربما نقل في [معنى] قوله ﷺ: «تَدَاوَوْا؛ فإنَّ الَّذي أنزلَ الدَّاءَ أنْزَلَ الدَّوَاء»[٥] أن فيه إشارة[٦] إلى التداوي بالتوبة من أمراض الذنوب، وكل ذٰلك غير

(١) أي: فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط. (د).

(٢) أي: مجازاً مراداً مع الحقيقة؛ لأن أرباب الإشارة من الصوفية لا يقصرون المعنى المراد على المجاز في مثل هٰذا. (د).

(٣) أي: ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازاً ولا حقيقة. (د).

(٤) كما في «لطائف الإشارات» (٢ / ٤٤٨) للقشيري، وانظر: (٤ / ٢٥٠).

(٥) مضى تخريجه (١ / ٢١٧)، وهو حديث صحيح.

(٦) ليست الإشارة في كلامهم مما يراد منه استعمال اللفظ في المعنى المذكور، وحاشاهم أن يقولوا ذٰلك، بل معناه أن الألفاظ مستعملة في معناها الوضعي العربي، وإنما يخطر المعنى الإشاري على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث، بعد فهمه على الطريق العربي الصحيح، كما أفاده ابن عطاء الله في كتابه «لطائف المنن». (د).

معتبر[1]؛ فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله، وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربياً وبلسان العرب، وكذٰلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم، وهٰذا الاستعمال خارج عنه، ولهٰذا المعنى تقرير في موضعه[2] من هٰذا الكتاب، والحمد لله، فإن نقل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل العلم؛ فالقول فيه مبسوط بعد هٰذا[3] بحول الله.

* * * * *

---

(١) انظر لزاماً: «الاعتصام» (١ / ٣٢٢ ـ ط ابن عفان) للمصنف، و«فضائح الباطنية» أو «المستظهري» (الباب الخامس، ص ٣٥ وما بعدها)، و«الإحياء» (١ / ٣٧)، كلاهما للغزالي.

(٢) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثاني من المقاصد، وسيأتي أيضاً في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز. (د).

(٣) أي: في الفصل الثاني من المسألة التاسعة المذكورة، فيما روى عن سهل بن عبدالله من تفسير آيات على هٰذا النحو. (د).

المسألة الثانية عشرة[1]

كل دليل شرعي لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرياً، أو لا يكون معمولاً به إلا قليلاً أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل؛ فهٰذه ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً؛ فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه، وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم، كان الدليل مما يقتضي إيجاباً أو ندباً أو غير ذٰلك من الأحكام؛ كفعل النبي ﷺ مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل، والزكاة بشروطها، والضحايا والعقيقة، والنكاح والطلاق، والبيوع وسواها من الأحكام التي جاءت في الشريعة، وبيّنها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو إقراره، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذٰلك دائماً أو أكثرياً، وبالجملة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه؛ فلا إشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذٰلك على الإطلاق، فمن خالف ذٰلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون؛ جرى فيه ما تقدم[2] في كتاب الأحكام من اعتبار[3] الكلية والجزئية، فلا معنى للإعادة.

والثاني: أن لا يقع العمل به إلا قليلاً أو في وقت[4] من الأوقات أو حال

(١) انظر في المسألة: «تيسير التحرير» (١ / ٢٥٥)، و«أفعال الرسول ﷺ» (١ / ٤٦١ - ٤٦٤، ٢ / ١٨٠ - ١٨١) للأشقر.

(٢) في (ف) و(ط): «جرى ما تقدم في»، وأثبت الصواب في الهامش.

(٣) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية في هٰذا، إنما يظهر ما تقدم في فصل ما يدخل تحت العفو وهو في موضوع الخروج عن الدليل، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة؛ فليراجع. (د).

(٤) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله: «قليلاً»؛ فقوله: «في وقت» أي: كما يأتي في صلاته =

من الأحوال، ووقع إيثار غيره والعمل به دائماً[1] أو أكثرياً؛ فذٰلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السابلة[2]، وأما[3] ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً؛ فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفقه، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر؛ فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هٰذا الأقل؛ إما أن يكون لمعنى شرعي، أو لغير معنى شرعي، وباطلٌ أن يكون لغير معنى شرعي؛ فلا بد أن يكون لمعنى شرعي تحروا العمل به، وإذا كان كذٰلك؛ فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذي تحروا العمل على وفقه، وإن لم يكن معارضاً في الحقيقة[4]؛ فلا بد من تحري ما تحروا وموافقة ما داوموا عليه.

وأيضاً؛ فإن فرض أن هٰذا المنقول الذي قل العمل به مع ما كثر العمل به

= عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الأوقات، وقوله: «أو حال»؛ أي: كتأخيره عليه السلام الظهر للإبراد والجمع بين الصلاتين في السفر كما سيأتي له. (د).

(١) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلاً؛ فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائماً؟ (د). قلت: وفي (ط): «والعمل عليه دائماً».

(٢) أي: المسلوكة، والطريق: السبيل؛ تذكر وتؤنث، نقول: الطريق المستقيمة، والطريق العظمى. (ف).

(٣) هٰذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الأصوليون في مباحث الترجيح بالأمر الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة، أو بعمل أكثر السلف، فما هنا ترجيح وإن كان بخارج أيضاً؛ إلا أنه يكون عمله ﷺ وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة يأتي ذكرها، ولا ينافي أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذي تحروه؛ لأن الواقع أن المعارضة إنما هي بين الخبرين، ومعارضة العمل تابعة، يرشدك إلى هٰذا قوله: «فإن فرض أن هٰذا... إلخ»؛ فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذٰلك التخيير في العمل بأيهما. (د).

(٤) أي: لضعفه بإزاء ما كثر العمل على وفقه. (د).

يقتضيان[1] التخيير؛ فعملهم إذا حقق النظر فيه لا يقتضي مطلق التخيير، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى في الجملة، وإن كان العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه، كما نقول في المباح مع المندوب: إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه المخير فيه؛ إذ لا حرج في ترك المندوب على الجملة[2]؛ فصار المكلف كالمخير فيهما، لكنه في الحقيقة ليس كذلك، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح في الجملة؛ فكذلك ما نحن فيه.

وإلى هذا[3]؛ فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجردها حجة ما لم يعضدها دليل آخر؛ لاحتمالها في أنفسها، وإمكان[4] أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر، ومن ذلك في كتاب[5] الأحكام وما بعده، فإذا كان كذلك؛ ترجح العمل على خلاف ذلك القليل، ولهذا القسم أمثلة كثيرة، ولكنها على ضربين:

أحدهما: أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سبباً للقلة، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب، وله مواضع؛ كوقوعه بياناً لحدود حدّت،

---

(١) أي: لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح؛ فالحكم إما الوقف، وإما التخيير على الخلاف بينهم في ذلك. (د).

(٢) وإن كان في ترك المندوب كلياً حرج، كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل. (د).

(٣) يعني: ويضاف إلى ما ذكرناه من أدلة الأخذ بما عليه العمل في الأعم الأكثر أن قضايا الأعيان... إلخ، ولا يخفى أن العمل إذا كان قليلاً عد من قضايا الأعيان التي لا يحتج بها، وهذا يوهن الأخذ بما كان العمل عليه قليلاً. (د).

(٤) عطف تفسير لقوله: «احتمالها في أنفسها». (د).

(٥) كما تقدم في ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات؛ حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة. (د).

قال (ف): «ولعله: ومن ذلك ما في كتاب...» إلخ.

أو أوقات عينت، أو نحو[1] ذٰلك.

كما جاء في حديث إمامة جبريل بالنبي ﷺ يومين[2]، وبيان رسول الله

---

(١) في (ط): «وأوقات عُيِّنت ونحو».

(٢) يشير المصنف إلى ما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة، ١ / ٢٨١ ـ ٢٨٣ / رقم ١٥٠)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب آخر وقت العصر، ١ / ٢٥٥)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٣٠)، والدارقطني في «السنن» (١ / ٢٥٧)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٩٥)، والبيهقي في «الكبرى» (١ / ٣٦٨) عن جابر بن عبدالله؛ أنَّ النبي ﷺ جاءه جبريل عليه السلام؛ فقال له: «قم فصله. فصلى الظهر حين زالت الشمس، ثم جاءه العصر؛ فقال: قم فصله. فصلى العصر حين صار كل شيء مثله، ثم جاءه المغرب؛ فقال: قم فصله. فصلى المغرب حين وجبت الشمس، ثم جاء العشاء؛ فقال: قم فصله. فصلى العشاء حين غاب الشفق، ثم جاء الفجر؛ فقال: قم فصله. فصلى الفجر حين برق الفجر (أو قال: سطع الفجر)، ثم جاءه من الغد للظهر؛ فقال: فصله. فصلَّى الظهر حين صار ظل كل شيء مثله، ثم جاءه العصر؛ فقال: قم فصله. فصلى العصر حين صار ظل كل شيء مثليه، ثم جاءه المغرب وقتاً واحداً لم يزل عنه، ثم جاءه العشاء حين ذهب نصف الليل (أو قال: ثلث الليل)؛ فصلى العشاء، ثم جاءه الفجر حين أسفر جداً، فقال: قم فصله. فصلى الفجر، ثم قال: ما بين هٰذين الوقتين وقت». لفظ أحمد.

قال الترمذي: «حديث جابر في المواقيت قد رواه عطاء بن أبي رباح وعمرو بن دينار وأبو الزبير عن جابر بن عبدالله عن النبي ﷺ نحو حديث وهب بن كيسان عن جابر»، وقال: «وقال محمد ـ يعني: البخاري ـ: أصح شيء في المواقيت حديث جابر عن النبي ﷺ»، وقال الحاكم: «هٰذا حديث صحيح مشهور»، وقال ابن القطان ـ كما في «نصب الراية» (١ / ٢٢٢) ـ: «هٰذا الحديث يجب أن يكون مرسلاً؛ لأن جابراً لم يذكر من حدّثه بذٰلك، وجابر لم يشاهد ذٰلك صبيحة الإسراء لما علم أنه أنصاري، إنما صحب بالمدينة، ولا يلزم ذٰلك في حديث أبي هريرة وابن عباس؛ فإنهما رويا إمامة جبريل من قول النبي ﷺ».

وتعقبه ابن دقيق العيد في «الإمام» ـ كما في «نصب الراية» (١ / ٢٢٣) ـ؛ فقال: «وهٰذا المرسل غير ضار، فَمِنْ أبْعَدِ البُعْدِ أن يكون جابر سمعه من تابعي عن صحابي، وقد اشتهر أنَّ مراسيل الصحابة مقبولة، وجهالة عينهم غير ضارة». =

ﷺ لمن سأله عن وقت الصلاة؛ فقال: «صلِّ معنا هٰذين اليومَين»[1]؛ فصلاته في اليوم[2] في أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختياري الذي لا يتعدى، ثم لم يزل مثابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض؛ كالإبراد في شدة الحر[3]، والجمع بين الصلاتين في السفر[4]، وأشباه ذٰلك.

= قلت: والأقوى من جواب ابن دقيق العيد ما وقع في لفظ الترمذي في حديث جابر هٰذا: «عن رسول الله ﷺ قال: أمّني جبريل...».

فإذن؛ رواه جابر من قول النبي ﷺ، ولم يشاهد أبو هريرة وابن عباس وغيرهما ممن روى هٰذا الحديث إمامة جبريل للنبي ﷺ؛ فاستووا مع جابر في ذٰلك، وهٰذه علة غير قادحة، **والحديث صحيح**، وله شواهد عديدة وكثيرة وشهيرة؛ حتى عدّه السيوطي في «الأزهار المتناثرة» (ص ٢٢) وغيره من الأحاديث المتواترة. وانظر: «نصب الراية» (٤ / ٢٢١ - ٢٢٦).

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، ١ / ٤٢٨ / رقم ٦١٣) عن بريدة رضي الله عنه.

(٢) لعل فيه سقط كلمة «الثاني» كما يدل عليه الحديث في باب مواقيت الصلاة. (د).

(٣) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب الإبراد بالظهر في شدة الحر، ٢ / ١٥ / رقم ٥٣٣، ٥٣٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد، باب استحباب الإبراد بالظهر، ١ / ٤١٠ / رقم ٦١٥) عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا اشتدَّ الحَرُّ؛ فأبردوا عن الصلاة، فإنَّ شدَّة الحرِّ من فيح جهنم».

وقد عدّه السيوطي في «الأزهار المتناثرة» (ص ١٤) متواتراً.

(٤) ورد ذٰلك في أحاديث عديدة، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب تقصير الصلاة، باب إذا ارتحل بعدما زاغت الشمس، ٢ / ٥٨٢ / رقم ١١٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين، باب جواز الجمع بين الصلاتين، ١ / ٤٨٩ / رقم ٧٠٤) عن أنس: «كان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس؛ أخَّر الظهر إلى وقت العصر، ثم نزل فجمع بينهما، فإنْ زاغت الشمس قبل أن يرتحل؛ صلَّى الظهر ثم ركب».

وفي رواية لمسلم: «كان إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين في السفر يؤخِّر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر، ثم يجمع بينهما».

وكذٰلك قوله: «من أدركَ ركعةً من الصبح قبل أن تَطلُع الشمسُ؛ فقد أدرك الصبح»[1]، إلخ بيان لأوقات الأعذار لا مطلقاً؛ فلذٰلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار، ومن أجـل ذٰلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام: «أسفروا بالفجر»[2] مرجوح بالنسبة إلى العمل[3] على وفقه، وإن لم يصح؛ فالأمر

---

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك من الفجر ركعة، ٢ / ٥٦ / رقم ٥٧٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد، باب من أدرك من الصلاة، ١ / ٤٢٤ / رقم ٦٠٨) عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٢) أخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب المواقيت، باب الإسفار، ١ / ٣٧٢)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في الإسفار بالفجر، ١ / ٢٨٩ / رقم ١٥٤)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب في وقت الصبح، ١ / ٢٩٤ / رقم ٤٢٤) - بلفظ: «أصبحوا بالصبح» -، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الصلاة، باب وقت صلاة الفجر، ١ / ٢٢١ / رقم ٦٧٢)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٦٥ و٤ / ١٤٠)، والشافعي في «المسند» (١ / ٥٠، ٥١)، والحميدي في «المسند» (رقم ٤٠٨)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٢١٥٩)، والطيالسي في «المسند» (رقم ٩٥٩)، والدارمي في «السنن» (١ / ٢٧٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ١٧٨)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٤٢٨٣ - ٤٢٩٠)، وابن حبان في «الصحيح» (٤ / ٣٥٧، ٣٥٨ / رقم ١٤٩٠، ١٤٩١ - الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (١ / ٤٥٧)، والبغوي في «شرح السنـة» (رقم ٣٥٤)، وأبـو نعيم في «الحلية» (٧ / ٩٤)، و«ذكر أخبار أصبهان» (٢ / ٣٢٩)، والحازمي في «الاعتبار» (ص ٧٥)، والقضاعي في «الشهاب» (رقم ٤٥٨)، والخطيب في «التاريخ» (١٣ / ٤٥) عن رافع بن خديج مرفوعاً، وهو صحيح.

والعجب من السيوطي في «الأزهار المتناثرة» (ص ١٤)؛ فإنه عدّه **متواتراً**؛ فقال: «أخرجه الأربعة عن رافع بن خديج، وأحمد عن محمود بن لبيد، والطبراني عن بلال وابن مسعود وأبي هريرة وحواء، والبزار عن أنس وقتادة، والعدني في «مسنده» عن رجل من الصحابة».

ولم يتفطن رحمه الله أن زيد بن أسلم اضطرب في طرقه؛ فجعله تارةً من مسند رافع، وتارة من مسند أنس، وتارة عن محمود بن لبيد، وتارة عن رجل من الأنصار، وتارة عن حواء؛ فهٰؤلاء خمسة يرجع حديثهم إلى اضطراب زيد بن أسلم، وحكم ابن حبان في «المجروحين» (١ / ٣٢٤ - ٣٢٥) =

واضح .

وبه أيضاً يفهم[1] وجه إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبدالعزيز كذلك[2]، واحتجاج عروة بحديث عائشة «أن النبي ﷺ كان يُصلّي العصرَ والشمسُ في حُجرتها قبل أن تَظهر»[3]، ولفظ: «كان يفعل» يقتضي الكثرة[4]

= على حديث أبي هريرة بالوهم، وحديث بلال وابن مسعود ضعيفان، ورواه عاصم بن عمر بن قتادة، واختلف عليه فيه؛ فجعله مرة عن رافع، ومرة عن قتادة بن النعمان؛ **فلم يسلم من هٰذه الأحاديث إلا حديث رافع، وهو صحيح**.

وانظر: «الخلافيات» للبيهقي (٤ / مسألة رقم ٦٧) وتعليقنا عليه.

(٣) أي: لقلة العمل على الإسفار، والمرجوحية أخذ بها مالك، وقوله: «وإن لم يصح؛ فالأمر واضح»، الأوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط، وإلا؛ فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام في دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثري. (د).

(١) وإن لم يذكر أبو مسعود هٰذا الوجه في احتجاجه، بل ذكر قوله: «بهٰذا أمرت» كما يجيء بعد. (د).

(٢) وسيأتي تخريج ذٰلك قريباً.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب مواقيت الصلاة وفضلها، ٢ / ٦ / رقم ٥٢٢ ـ وهٰذا لفظه ـ، وباب وقت العصر، ٢ / ٢٥ / رقم ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦) عن عائشة رضي الله عنها.

وأخرج نحوه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب التبكير بالعصر، ١ / ٤٣٣ ـ ٤٣٤ / رقم ٦٢١) عن أنس رضي الله عنه.

ولفظ للبخاري في (٥٤٥): «والشمس في حجرتها، لم يظهر الفيء من حجرتها».

قال (ف): «لم يظهر: لم يزل، وقيل: لم يصعد، ولم يَعْلُ على الحيطان والأول أظهر، تأمل. اهـ»، وفي لفظ البخاري: «الشمس لم تخرج من حجرتها»، قال (د): «والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدَّار».

(٤) ولذٰلك أفرد بعض المصنفين في الحديث باباً لـ «كان»، وسموه (باب الشمائل)، وقال =

بحسب العرف؛ فكأنه احتج عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي ﷺ، كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى إلى أن قال: «بهذا أمرت»[1]، وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر: «أيَّةُ ساعةٍ هذه؟»[2]، وأشباهُه.

وكما جاء في قيام رسول الله ﷺ في رمضان في المسجد، ثم ترك ذلك

= أهل الأصول: إن لفظ «كان يفعل» يفيد عرفاً ذلك. (د).

قلت: في جميع النسخ المطبوعة: «كان فعل يقتضي الكثرة»، وما أثبتناه من الأصل و(ط)، وهو الصواب.

وقال المصنف في «الاعتصام» (١ / ٤٥٦ ـ ط ابن عفان): «يأتي في بعض الأحاديث: «كان يفعل» فيما لم يفعله إلا مرة واحدة، نصَّ عليه أهل الحديث».

وانظر: «إحكام الأحكام» (١ / ٩٠)، و«جمع الجوامع» (١ / ٤٢٥) مع «شروحه»، و«المسوَّدة في أصول الفقه» (ص ١١٥)، و«شرح الورقات» (ص ١٥٥) لابن القاسم.

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب مواقيت الصلاة، باب مواقيت الصلاة وفضلها، ٢ / ٣ / رقم ٥٢١) عن ابن شهاب؛ أنَّ عمر بن عبدالعزيز أخَّر الصلاة يوماً؛ فدخل عليه عروة بن الزبير، فأخبره أن المغيرة بن شعبة أخَّر الصلاة يوماً وهو بالعراق، فدخل عليه أبو مسعود الأنصاري؛ فقال: «ما هذا يا مغيرة؟ أليس قد علمت أن جبريل نزل فصلى، فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم قال: بهذا أمرت. فقال عمر لعروة: اعلم ما تحدث، أو: إن جبريل هو أقام لرسول الله ﷺ وقت الصلاة؟ قال عروة: كذلك كان بشير بن أبي مسعود يحدث عن أبيه».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجمعة، باب فضل الغُسل يوم الجمعة، ٢ / ٣٥٦ / رقم ٨٧٨).

وهذا الداخل هو عثمان، كما وقع التصريح به في رواية عند مسلم في «صحيحه» (كتاب الجمعة، ٢ / ٥٨٠ / رقم ٨٤٥)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٣ / ١٢٥ / رقم ١٧٤٨)، وابن المنذر في «الأوسط» (٤ / ٤٢ / رقم ١٧٧٧).

مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم[1]، ولم يعد إلى ذٰلك هو ولا أبو بكر؛ حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب؛ فعمل بذٰلك لزوال علة الإيجاب، ثم نبَّه على أن القيام في آخر الليل أفضل من ذٰلك[2]؛ فلأجل ذٰلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام، واستحبه مالك لمن قدر عليه[3].

وإلى هٰذا الأصل[4] ردت عائشة ترك رسول الله ﷺ الإدامة على صلاة الضُّحى؛ فعملت بها لزوال العلة بموته، فقالت: «ما رأيت[5] رسول الله ﷺ يصلي [سبحة] الضحى قط، وإني لأسبّحها»[6].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، ٤ / ٢٥١ / رقم ٢٠١٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح، ١ / ٥٢٤ / رقم ٧٦١) عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً، ومضى لفظه عند المصنف (٢ / ١٣٧).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، ٤ / ٢٥٠ / رقم ٢٠١٠)، ومالك في «الموطأ» (١ / ١١٤ ـ ١١٥).

(٣) انظر: «مصنف ابن أبي شيبة» (٢ / ٣٩٣)، و«الاستذكار» (٥ / ١٥٨ ـ ١٥٩)، و«التمهيد» (٨ / ١١٩)، وقد اختار التفرد على أن لا يقطع معه القيام في المساجد، وإلا؛ فلا.

(٤) الأصل الخاص، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذي فيه الكلام، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به. (د).

(٥) لا ينافي ما جاء عنها في أحاديث أخرى أنه ﷺ كان يصليها أربعاً؛ لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التي يكون فيها عادة بين نسائه، وقد ثبت لها فعله ﷺ للضحى وإن لم تره؛ فلذٰلك كانت تصليها، ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها؛ فلذٰلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها. (د).

(٦) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجد، باب من لم يُصَلِّ الضحى ورآه واسعاً، ٣ / ٥٥ / رقم ١١٧٧) بلفظ: «ما رأيتُ رسول ﷺ سبَّح سُبحة الضحى، وإني لأسبِّحها».
أي: ما رأيته داوم عليها، وإني أداوم عليها، أفاده ابن حجر، وما بين المعقوفتين سقط من (ط). =

وفي رواية: «وإني لأسبِّحها وإن كان رسولُ الله ﷺ لَيَدَعُ العملَ وهو يُحبّ أن يعمَله خشيةَ أن يعملَ به الناسُ فيُفرضَ عليهم»[1].

وكانت تصلي الضحى ثماني ركعات، ثم تقول: «لو نُشِرَ لي أبواي[2] ما تركتها»[3].

فإذا بنينا على ما فهمَتْ من ترك رسول الله ﷺ للمداومة على الضحى؛

= وأخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة الضحى... ١ / ٤٩٧ / رقم ٧١٨) باللفظ المذكور، وما بين المعقوفتين منه، وفي الأصول كلها بدلاً: من «لأسبِّحها»: «لأستحبّها»، وما أثبتناه من «الصحيح» وما بين المعقوفتين استدركناه من «الصحيح» أيضاً.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التهجد، باب تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب، ٣ / ١٠ / رقم ١١٢٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة الضحى... ١ / ٤٩٧ / رقم ٧١٨) - والمذكور لفظه -، وأحمد في «المسند» (٦ / ١٦٩)، ومالك في «الموطأ» (١ / ١٥٢ - ١٥٣)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٣ / ٧٨)، والطيالسي في «المسند» (١ / ١٢١)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٢ / ٤٠٦)، والنسائي في «الكبرى» (رقم ٤٠٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٤٩، ٥٠).

(٢) أي: ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بُملْهٍ لها عن صلاة الضحى، وذلك دليل على تأكدها في رأيها. (د).

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ١٥٣ - رواية يحيى، ورقم ٤٠٥ - رواية أبي مصعب) من طريق زيد بن أسلم عن عائشة، وفي سماع زيد بن أسلم من عائشة نظر. انظر: «جامع التحصيل» (رقم ٢١١).

وأخرجه أحمد في «المسند» (٦ / ١٣٨) من حديث أبان بن صالح عن أم حكيم عن عائشة به.

وأخرجه أبو بكر الشافعي في «الغيلانيات» (رقم ٧٦٣)، ومن طريقه المزي في «تهذيب الكمال» (ق ١٦٨٣) من طريق محمد بن المنكدر، والنسائي في «الكبرى»؛ كما في «تحفة الأشراف» (١٢ / ٣٩٠) من طريق عاصم بن عمر بن قتادة، كلاهما عن رميثة عن عائشة عنها.

فلا حرج على مَن فعلها[1].

ونـظير ذٰلـك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الـوصـال[2]، وفهم الصحـابـة من ذٰلـك ـ عائشـة وغيرهـا ـ أن النهي للرفق؛ فواصلوا[3]، ولم يواصلوا كلهم، وإنمـا واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال، ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات.

وأمثلة هٰذا الضرب كثيرة، وحكمه الذي ينبغي فيه الموافقة للعمل الغالب كائناً ما كان، وترك القليل أو تقليله حسبما فعلوه، أما فيما كان[4] تعريفاً بحد وما أشبهه؛ فقد استمر العمل الأول[5] على ما هو الأولى؛ فكذٰلك يكون بالنسبة إلى

---

(1) أي: المداومة. (د).

(2) مضى تخريج ذٰلك (٢ / ٢٣٩).

(3) ينـظر في تفصيل ذٰلك: «الاستذكار» (١٠ / ١٥١ وما بعدها)، و«التمهيد» (١٤ / ٣٦٣)، و«القبس» (٢ / ٤٧٨)؛ ففيها كلام جيد على هٰذه المسألة.

ومن اللطائف ما قاله ابن العربي في «القبس» (٢ / ٤٧٨): «ووقعت ببغداد نازلة تتعلق بهٰذا الحديث ـ أي قوله ﷺ: «إذا أقبل الليل من ها هنا... فقد أفطر الصائم» ـ، وذٰلك أن رجلاً قال ـ وهو صائم ـ: امرأته طالق إنْ أفطرت على حارٍ وعلى بارد. فرفعت المسألة إلى أبي نصر بن الصباغ ـ إمام الشافعية بالجانب الغربي ـ؛ فقال: هو حانث؛ إذ لا بد من الفطر على أحد هٰذين. ورفعت المسألة إلى أبي إسحاق الشيرازي بالمدرسة؛ فقال: لا حنث عليه؛ لأنه قد أفطر بدخولها على غير هٰذين، وهو دخول الليل، قال النبي ﷺ... وساق الحديث إلى قوله: «فقد أفطر الصائم»، وفتوى ابن الصباغ أشبه بمذهب مالك رضي الله عنه».

(4) وهو النوع الأول من هٰذا الضرب المذكور في كلامه آنفاً. (د).

(5) أي: في عهده ﷺ، وقوله: «فكذٰلك يكون... إلخ»؛ أي: يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له ﷺ، أي: الحكم فيه للعمل الغالب قطعاً بدون توهم؛ فقوله: «بعد» بالضم، وقوله: «موافقته» فاعل، ولعل فيه تحريف كلمة موافقتهم له بموافقته لهم كما هو الأنسب، أي: وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاه؛ فسيأتي أنه وإن كان طريقاً =

ما جاء بعدُ موافقتهُ لهم على ذٰلك، وأما غيره؛ فكذٰلك أيضاً، ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة.

فقيام رسول الله ﷺ في رمضان في المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته، وذٰلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المقتدى بهم؛ فإن هٰؤلاء منتصبون[1] لأن يقتدى بهم فيما يفعلون، وفي باب البيان من هٰذا الكتاب لهٰذا[2] بيان؛ فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب، وسد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع، وفي هٰذا الكتاب له ذِكر، اللهم إلا أن يعمل به الصحابة كما في قيام رمضان؛ فلا بأس، وسنتهم [سنة] ماضية، وقد حفظ الله فيها هٰذا المحظور الذي هو ظن الوجوب، مع أنهم لم يجتمعوا[3] على إعماله والمداومة عليه إلا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل، ويتحرونه أيضاً؛ فكان على قولهم وعملهم القيامُ في البيوت أولى[4]، ولذٰلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن، أو لمن لا يقوى إلا بالتأسي، فكانت أولويته لعذر كالرخصة، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى[5]؛ فعلى كل

= يصح سلوكه؛ إلا أن الأصل هو الأولى، وهٰذا معنى قوله: «وأما غيره. . . إلخ»؛ أي: فغير ما وافقوا عليه فربما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذي كان في عهده ﷺ، ولٰكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه؛ كما يتبين ذٰلك من إرجاع الأمثلة التي حصلت فيها المخالفة إلى أن الأولى فيها أيضاً ما كان العمل جارياً فيه على عهده ﷺ، وغيره يعتبر مرجوحاً، مع كونه صح في ذاته لسبب اقتضاه. (د). (١) في (ط): «منصوبون». (٢) سقطت من (ط). (٣) في (ط): «يجمعوا».

(٤) أي: فهم وإن أقاموها في المسجد بإمام واحد على خلاف ما كان في عهده ﷺ لهٰذا العذر ولارتفاع المانع الذي هو خوف الافتراض؛ إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب في عهده. (د).

(٥) انظر أيهما الأفضل صلاة قيام رمضان في المساجد أم في البيوت: «الاستذكار» (٥ / ١٥٨ وما بعدها)، و«التمهيد» (٨ / ١١٩)، و«تفسير القرطبي» (٨ / ٣٧٢).

تقدير ما داوم عليه النبي ﷺ هو المقدم، وما رآه السلف الصالح فسنة أيضاً، ولذٰلك يقول بعضهم: لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة.

وأما[1] صلاة الضحى؛ فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله ﷺ يصليها قط دليل على قلة عمله بها، ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها، وإنما داوم من داوم عليها منهم بمكان لا يتأسى بهم فيه كالبيوت؛ عملاً[2] بقاعدة الدوام على الأعمال، ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لداوم عليها، وهٰذا أيضاً موجود في عمل المقتدى بهم؛ إلا أن ضميمة إخفائها يصد عن الاقتداء.

ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق، بل في بعض مؤكداتها؛ كالعيدين، والخسوف، ونحوها وما سوى ذٰلك؛ فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث[3] أفضل من

---

(١) مقابل لقوله: «فقيام رمضان»؛ فالمثالان وكذا مثال الوصال بيان لقوله: «وأما غيره؛ فكذٰلك أيضاً» على ما سبق شرحه. (د).

(٢) أي: فهم لم يبتدعوا، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ما خشيه ﷺ من الإيجاب، ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف: «إلا أن ضميمة إخفائها... إلخ». (د).

(٣) يشير المصنف إلى ما أخرجه الترمذي في «الشمائل» (رقم ٢٨٠)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الصلاة، باب ما جاء في التطوع في البيت، ١ / ٤٣٩ / رقم ١٣٧٨)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٣٤٢)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٢ / ١٤٥ / رقم ٨٦٥)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٢ / ٢١٠ / رقم ١٢٠٢)، والمزي في «تهذيب الكمال» (١٥ / ٢٢) عن عبدالله بن سعد رضي الله عنه؛ قال: سألتُ رسول الله ﷺ عن الصلاة في بيتي والصلاة في المسجد، فقال: «قد ترى ما أقرب بيتي من المسجد، ولإن أصلّي في بيتي أحبُّ إليَّ من أن أصلِّي في المسجد؛ إلا أن تكون صلاة مكتوبة». إسناده صحيح. =

صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلى فيها؛ فلذٰلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين في جماعة[1]، وصلى بابن عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة[2]، ولم يظهر ذٰلك في الناس، ولا أمرهم به ولا شهره فيهم، ولا أكثر من ذٰلك، بل كان [عامة] عمله في النوافل على حال الانفراد؛ فدلت هٰذه القرائن كلها ـ مع ما انضاف إليها من أن ذٰلك[3] أيضاً لم يشتهر[4] في السلف الصالح ولا واظبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً ـ أنه مرجوح، وأن ما كانوا عليه في الأعم الأغلب هو الأولى والأحرى، وإذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر في هٰذه القضايا؛ فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى، وهو الذي أخذ به مالك فيما روي عنه أنه يجيز الجماعة في النافلة

= وفي هٰذا الحديث بيان أفضلية صلاة النافلة على الصلاة في مسجده ﷺ، وقد وقع التصريح به أيضاً في حديث زيد بن ثابت الصحيح، أخرج أبو داود في «سننه» (١ / ٢٧٤ / رقم ١٠٢٤) بإسنادٍ صحيح عنه مرفوعاً: «صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدي هٰذا؛ إلا المكتوبة».

وأما عموم أفضلية صلاة المرء النافلة في بيته؛ فقد وردت في أحاديث كثيرة، أصحها ما في «الصحيحين»: «أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته؛ إلا المكتوبة». وانظر: «صحيح الترغيب والترهيب» (١ / ١٧٧ ـ ١٧٨).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب الصلاة على الحصير، ١ / ٤٨٨ / رقم ٣٨٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب جواز الجماعة في النافلة والصلاة على حصير، ١ / ٤٥٧ / رقم ٢٦٦)، ومالك في «الموطأ» (رقم ٤٠٦ ـ رواية أبي مصعب و١ / ١٥٣ ـ رواية يحيى)، وأحمد في «المسند» (٣ / ١٣١، ١٤٩، ١٦٤).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب اللباس، باب الذوائب، ١٠ / ٣٦٣ / رقم ٥٩١٩)، وخرَّجته في تعليقي على كتاب «الطهور» لأبي عبيد (رقم ٨٣) بتفصيلٍ وإسهابٍ، ولله الحمد والمنَّة.

(٣) في (ط): «ذاك».

(٤) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة مما حصلت فيه الموافقة لفعله تماماً، بحيث لم يوجد ما يقتضي رخصة لمخالفة البعض مثلاً، ولا يكون هٰذا من أمثلة قوله: «وأما غيره». (د).

في الرجلين والثلاثة ونحو ذٰلك، وحيث لا يكون مظنةَ اشتهار، وما سوى ذٰلك؛ فهو يكرهه[1].

وأما مسألة الوصال[2]؛ فإن الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صيامهم كالعامة في تركهم له؛ لِما رزقهم الله من القوة التي هي أنموذج من قوله عليه الصلاة والسلام: «إني أبيتُ عند ربِّي يُطْعِمني ويَسْقيني»[3]، مع أن بعض[4] من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف: يا ليتني قَبلتُ رخصةَ رسول الله ﷺ[5].

وأيضاً؛ فإن طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والقصد خوف الانقطاع ـ وقد مر لهٰذا المعنى تقرير في كتاب[6] الأحكام ـ؛ فكان الأحرى الحمل على التوسط، وليس إلا ما كان عليه العامة وما واظبوا عليه، وعلى هٰذا؛ فاحمل نظائر هٰذا الضرب.

---

(١) وكذا كره ابن تيمية للإمام الراتب أن يقيم في المسجد جماعة يصلي بالناس بين العشاءين أو في جوف الليل. انظر: «مجموع الفتاوى» له (٢٣ / ١١٣ ـ ١١٤).

(٢) الوصال صوم يومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل، والسرد أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل، ومنه يفهم أن قوله: «مع أن بعض من كان يسرد. . . إلخ» كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلًّا غير ما هو الأولى في نظر الشارع. (د).

قلت: الوصال من المندوب فيما اختص به ﷺ على ما ذكر الجويني؛ كما في «الخصائص الكبرى» للسيوطي (٣ / ٢٨٤)، وانظر: «المحقق من علم الأصول» (ص ٥٣) لأبي شامة، و«أفعال الرسول» (١ / ٢٧٣) للأشقر.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب الوصال، ٤ / ٢٠٢ / رقم ١٩٦٤) عن عائشة رضي الله عنها، ومضى (٢ / ٢٣٩).

(٤) هو عبدالله بن عمرو.

(٥) مضى تخريجه (٢ / ٢٤٠).

(٦) في باب الرخصة، وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف.

والضرب الثاني: ما كان على خلاف ذٰلك[1]، ولٰكنه يأتي على وجوه:

ـ **منها**: أن يكون محتملاً في[2] نفسه؛ فيختلفوا[3] فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله[4]، والذي هو أبرأ للعهدة وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب.

كقيام الرجل للرجل إكراماً له وتعظيماً، فإن العمل المتصل تركه؛ فقد كانوا لا يقومون لرسول الله ﷺ إذا أقبل عليهم[5]، وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس[6]، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ولو كان لنقل؛ حتى روي عن عمر بن عبدالعزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس؛ فقال: «إن تقوموا

---

(١) أي: لا يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سبباً للقلة. (ف).

(٢) أي: يكون وقوعه متفقاً عليه، ولٰكنه يكون محتملاً للمعنى المستدل عليه ولغيره كما في القيام للقادم. (د).

(٣) في (ط): «فيختلف».

(٤) أي: يكون ثبوته محل خلاف؛ كما في تقييد اليد، وسجود الشكر. (د).

(٥) بل كان ينهاهم عن ذٰلك، أخرج البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٩٤٦)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأدب، باب ما جاء في كراهية قيام الرجل للرجل / رقم ٢٧٥٥)، و«الشمائل» (رقم ٣٢٨)، وأحمد في «المسند» (٣ / ١٣٢، ٢٥٠ ـ ٢٥١)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ٣٩)، وأبو يعلى في «المسند» (٦ / ٤١٨ / رقم ٣٧٨٤)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (رقم ١٢٧)، والبغوي في «شرح السنة» (١٢ / ٢٩٤ / رقم ٣٣٢٩)، و«الشمائل» (رقم ٣٩٢) بإسنادٍ **صحيح** عن أنس؛ قال: «ما كان في الدنيا شخص أحب إليهم رؤية من رسول الله ﷺ، وكانوا إذا رأوه؛ لم يقوموا له لما كانوا يعلمون من كراهيته لذٰلك».

(٦) أخرج أبو داود في «السنن» (رقم ٤٦٩٨)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (رقم ١٤٠)، والسمعاني في «أدب الإملاء والاستملاء» (٥٠)، والبغوي في «الشمائل» (رقم ٣٩٣) **بإسنادٍ صحيح** عن أبي هريرة وأبي ذر؛ قالا: «كان النبي ﷺ يجلس بين ظهراني أصحابه، فيجيء الغريبُ ولا يدري أيهم هو حتى يسأل؛ فطلبنا إلى النبي ﷺ أن نجعل له مجلساً يعرفه الغريبُ إذا أتاه، فبنينا له دكاناً من طين؛ فكان يجلس عليه، ونجلسُ بجانبيه».

نَقم، وإن تقعدوا نقعد، وإنما يقوم الناس لرب العالمين»[1]؛ فقيامه ﷺ لجعفر ابن عمه[2] وقوله: «قومُوا لِسيِّدكم»[3] إن حملناه على ظاهره؛ فالأولى خلافه لما تقدم، وإن نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون[4] القيام على وجه الاحترام والتعظيم[5]، أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم

---

(١) ذكره ابن عبدالحكم في «سيرة عمر بن عبدالعزيز» (ص ٣٩)، وأشار إليه ابن حجر في «الفتح» (١١ / ٥١).

وأسند ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٩ / ١٧٠ / ب) إلى الأوزاعي؛ قال: «حدثني بعض حرس عمر بن عبدالعزيز؛ قال: خرج علينا عمر بن عبدالعزيز ونحن ننتظره يوم الجمعة، فلما رأيناهُ قُمنا، فقال: إذا رأيتموني فلا تقوموا، ولٰكن توسَّعوا».

(٢) الوارد أن رسول الله ﷺ قام لأخيه من الرضاعة، وأجلسه بين يديه، أخرجه أبو داود في «سننه» (رقم ٥١٤٥) بسندٍ معضل، وفي بعض رواته كلام. انظر: «السلسلة الضعيفة» (رقم ١١٢٠).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاستئذان، باب قول النبي ﷺ «قوموا إلى سيدكم»، ١١ / ٤٩ / رقم ٦٢٦٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكم عدل أهلٍ للحكم، ٣ / ١٣٨٨ - ١٣٨٩ / رقم ١٧٦٨) عن أبي سعيد الخدري بلفظ: «قوموا إلى سيدكم». وفيه قصّة.

والاستدلال بهٰذا الحديث على القيام فيه نظر، أفاده ابن حجر في «الفتح» (١١ / ٥١)، وزاد: «وقد وقع في «مسند عائشة» عند أحمد من طريق علقمة بن وقاص عنها في قصة غزوة بني قريظة وقصة سعد بن معاذ ومجيئه مطوّلاً، وفيه: «قال أبو سعيد: فلما طلع قال النبي ﷺ: «قوموا إلى سيدكم؛ فأنزلوه»، وسنده حسن». قال: «وهٰذه الزيادة تخدش في الاستدلال بقصة سعد على مشروعية القيام المتنازع فيه». ثم نقل أجوبةً حسنة لابن الحاج على المستدلين بهٰذا الحديث على مشروعية القيام للقادم، ومما ينبغي أن يُنتبه له أن الحديث في «الصحيحين» بلفظ: «قوموا إلى»، وليس «قوموا لسيدكم» كما أورده المصنف.

(٤) في الأصل: «يقوم».

(٥) وهٰذا هو الذي كانوا يتحاشونه ويرونه موجباً لكراهيته، كما أشار إليه بقوله: «وإنما يقوم الناس لرب العالمين». (د).

له، أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للقعود، أو للإعانة على معنى من المعاني، أو لغير ذلك مما يحتمل.

وإذا احتمل الموضع؛ طُلبنا بالوقوف مع العمل المستمر لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير[1] معارض له، فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق، وإن رجعنا إلى هذا المحتمل؛ لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر، وذلك لا يقوى قوة معارضه[2].

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعانقة؛ فإن مالكاً قال له: «كان ذلك خاصاً بجعفر». فقال سفيان: ما يخصه يخصنا، وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين[3]، فيمكن أن يكون مالك عمل في المعانقة بناء على هذا الأصل؛ فجعل معانقة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصاً، أي: ليس عليه العمل؛ فالذي ينبغي وقفه على ما جرى فيه.

وكذلك تقبيل اليد إن فرضنا أو سلمنا صحة ما روي فيه[4] فإنه لم يقع

---

(١) كما سبق أن قضايا الأعيان لا تقوم حجة إلا إذا عضدها دليل آخر؛ لاحتمال ألا تكون مخالفة... إلخ. (د).

(٢) أي: لأنه مع كونه قليلاً محتمل لغير المعنى المستدل عليه في مقابلة الكثير الذي لا احتمال فيه. (د).

وفي الأصل: «تعارضه».

(٣) ذكره ابن العربي في «أحكام القرآن» (٣ / ١٦٦٣)، وعنه القرطبي في «تفسيره» (١٥ / ٣٦١).

وانظر: جزء «القُبَل والمعانقة» لابن الأعرابي.

(٤) ورد فيه أحاديث كثيرة صحيحة، تراها في جزء ابن المقرىء «الرخصة في تقبيل اليد»، وكذا في جزء الغماري «إعلام النبيل»، وكلاهما مطبوع. =

تقبيل يد رسول الله ﷺ إلا نادراً، ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين؛ فدل على مرجوحيته.

ومن ذٰلك سجود الشكر إن فرضنا ثبوته عن النبي ﷺ[1]؛ فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي توالت عليه، والنعم التي أفرغت عليه إفراغاً؛ فلم ينقل عنه مواظبة على ذٰلك، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في النَّدرة مثل كعب بن مالك؛ إذ نزلت توبته[2]؛ فكان العمل على وفقه تركاً للعمل على وفق العامة منهم.

ومن هٰذا المكان يتطلع إلى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل[3] مقدماً على الأحاديث؛ إذ كان إنما يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر[4] ويترك ما سوى ذٰلك وإن جاء فيه أحاديث، وكان ممن أدرك التابعين وراقب

= وقال ابن تيمية في «الفتاوى المصريّة» (ص ٥٦٣)، ونقله ابن مفلح في «الآداب الشرعية» (٢ / ٢٧١): «تقبيل اليد لم يكن يعتادونه إلا قليلاً»؛ فالكراهة أن يتخذ التقبيل شعاراً، أو أن يكون ذٰلك لدنيا أو لظالم أو مبتدع، أو على وجه الملق. انظر: «شرح السنة» (١٢ / ٢٩٣) للبغوي.

(١) وقد ثبت في غير حديث، مضى تخريج واحدٍ منها (ص ١٦٣)، وانظر لزاماً كلام ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢ / ٢٩٧ ـ ٢٩٨، ٣٢٠ ـ ط دار الحديث).

(٢) كما في «صحيح البخاري» (كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، ٨ / ١١٣ ـ ١١٦ / رقم ٤٤١٨)، و«صحيح مسلم» (كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، ٤ / ٢١٢٠ / رقم ٢٧٦٩).

(٣) المستند إلى الدليل الشرعي لا مجرد العمل؛ فالعمل المستمر عنده يرجح الدليل على سائر الأدلة التي لم يصاحبها العمل المستمر، هٰكذا ينبغي أن يفهم؛ كما ذكره الأصوليون، قالوا: يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة، وسيأتي عن مالك أنه قال: «أحب الأحاديث إليَّ ما اجتمع الناس عليه». (د).

قلت: ينظر عن حجية عمل أهل المدينة: رسالة ابن تيمية «صحة أصول أهل المدينة»، ورسالة أحمد محمد نور سيف «عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين».

(٤) في الأصل و(ط): «الأكثري».

أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمراً فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ أو في قوة المستمر.

وقد قيل لمالك: إن قوماً يقولون: إن التشهد فرض. فقال: «أما كان أحد يعرف التشهد؟». فأشار إلى الإنكار عليه[1] بأن مذهبهم كالمبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم.

وسأله أبو يوسف عن الأذان؛ فقال مالك: «وما حاجتك إلى ذٰلك؟ فعجباً من فقيه يسأل عن الأذان»، ثم قال له مالك: «وكيف الأذان عندكم؟». فذكر مذهبهم فيه؛ فقال: «من أين لكم هٰذا؟». فذكر له أن بلالاً لما قدم الشام سألوه أن يؤذن لهم، فأذن لهم كما ذكر عنهم. فقال له مالك: «ما أدري ما أذان يوم؟ وما صلاة يوم؟ هٰذا مؤذن رسول الله ﷺ وولدُه من بعد يؤذنون في حياته وعند قبره، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده»[2].

فأشار مالك إلى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت في الاتباع وأولى أن يرجع إليه[3].

وقد بين في «العتبية»[4] أصلاً لهٰذا المعنى عظيماً يجل موقعه عند من نظر إلى مغزاه، وذٰلك أنه سئل عن الرجل يأتيه[5] الأمر يحبه فيسجد لله شكراً؛ فقال: «لا يفعل، ليس مما مضى من أمر الناس». فقيل له: إن أبا بكر الصديق

---

(١) في (ط): «عليهم».

(٢) المذكور عند عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ٥٠ ـ ط المغرب)، وعنه الراعي في «انتصار الفقير السالك» (ص ٢١٨).

(٣) تجد قائمة طويلة في كتاب أحمد نور سيف «عمل أهل المدينة» (ص ٣٢٣ ـ ٣٥٩) فيها احتجاج مالك بعمل أهل المدينة، جمعها من «الموطأ» و«المدونّة» وكتب العلماء الأقدمين.

(٤) (١ / ٣٩٢ ـ مع «البيان والتحصيل»).

(٥) كذا في «العتبية» و(ط)، وفي غيره: «يأتي إليه».

ـ فيما يذكرون ـ سجد يوم اليمامة شكراً[1]؛ أفسمعت ذٰلك؟ قال: «ما سمعت ذٰلك، و[أنا] أرى أنْ [قد] كذبوا على أبي بكر، وهٰذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول: هٰذا شيء لم نسمع له خلافاً». ثم قال: «قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده؛ أفسمعت أن أحداً منهم سجد؟ إذا جاءك مثل هٰذا مما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء؛ فعليك بذٰلك، فإنه لو كان لذكر لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم؛ فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهٰذا إجماع، إذا جاءك الأمر لا تعرفهُ؛ فدعْه»[2].

هٰذا ما قال.

وهو واضح في أن العمل العام هو المعتمد على أي وجه كان، وفي أي محل وقع، ولا يلتفت إلى قلائل ما نقل، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير.

ــ **ومنها**: أن يكون هٰذا القليل خاصاً بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به، أو خاص بحال من الأحوال؛ فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيد به؛ كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء: إنه كان به مرض[3]، وكذٰلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادّخار لحوم الأضاحي

---

(1) مضى تخريجه (ص ١٥٨).

(2) انظر: «الاعتصام» (١ / ٤٦٨ ـ ٤٧١ ـ ط ابن عفان)، وما علقناه على (ص ١٥٨ ـ ١٥٩).

(3) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين، ١ / ٣٠٨ / رقم ٢٠٤، ٢٠٥) عن عمرو بن أمية الضَّمْريّ؛ قال: رأيتُ النبي ﷺ يمسح على عمامته وخُفَّيه.

وأخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الطهارة، باب المسح على الناصية والعمامة، ١ / ٢٣٠ / رقم ٢٧٤ بعد ٨١) عن المغيرة ضمن حديث فيه: «ومسح بناصيته، وعلى العمامة، وعلى خفيه»، وفي لفظ برقم (٢٧٤ بعد ٨٢): «يمسح على الخفّين، ومقدَّم رأسه، وعلى عمامته». =

بعد ثلاث بناء على أن إذنه بعد ذٰلك لم يكن نسخاً، وهو قوله: «إنما نَهيتكُم لأجلِ الدَّافَّة»[1].

ـ **ومنها**: أن يكون مما فعل فلتة[2]؛ فسكت عنه النبي ﷺ مع علمه به، ثم بعد ذٰلك لا يفعله ذٰلك الصحابي ولا غيره، ولا يشرعه النبي ﷺ، ولا يأذن فيه ابتداء لأحد؛ فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذناً له ولغيره؛ كما في قصة الرجل[3] الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل فيه، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله؛ فربط نفسه بسارية من سواري المسجد، وحلف أن لا يحُلَّه إلا رسول الله ﷺ؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «أما إنّه لو جاءني لاستغفرتُ له»[4]، وتركه كذٰلك حتى حكم الله فيه[5].

= وقد وردت أحاديث كثيرة وآثار عن أبي بكر وعمر في المسح على العمامة؛ حتى قال الإمام أحمد: «المسح على العمامة من خمس وجوه عن النبي ﷺ».

وانظر بسط المسألة في: «المغني» (١ / ٣٠٠)، و«المجموع» (١ / ٤٠٦)، و«الأوسط» (١ / ٤٦٦ ـ ٤٧٢)، و«مسائل أحمد» (ص ٨) لأبي داود، و«الحجة على أهل المدينة» (١ / ١٦)، و«الموطأ» (١ / ٤٣)، و«الأم» (١ / ٢٦).

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، ٣ / ١٦٥١ / رقم ١٩٧١) عن عبدالله بن واقد رضي الله عنه مرفوعاً.

قلت: وقد جاء في الأصل و(ف): «الرأفة»، وهو خطأ.

(٢) بدون سبق تشريع فيه. (د).

(٣) هو أبو لبابة الأنصاري في قصة بني قريظة؛ لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه ﷺ؛ فقال لهم: نعم، وأشار بيده إلى حلقه؛ يعني: الذبح، وسيأتي تخريج القصة.

(٤) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (٢١ / ١٥١ ـ ١٥٢) هٰكذا مطولاً.

وأخرج القصة مختصرة ضمن قصة مطولة أخرى أحمد في «المسند»، وفيه محمد بن عمرو ابن علقمة، وهو حسن الحديث، وبقيّة رجاله ثقات، قاله الهيثمي في «المجمع» (٦ / ١٣٨).

وقال الساعاتي في «الفتح الرباني» (٢١ / ٨١ ـ ٨٣): «أورده الحافظ ابن كثير في =

فهٰذا وأمثاله لا يقتضي أصل المشروعية ابتداءً ولا دواماً، أما الابتداء؛ فلم يكن فعله ذٰلك بإذن رسول الله ﷺ، وأما دواماً؛ فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه، وهٰذا خاص بزمانه؛ إذ لا وصول إلى ذٰلك إلا بالوحي، وقد انقطع بعده؛ فلا يصح الإبقاء على ذٰلك لغيره حتى ينتظر[1] الحكم فيه.

وأيضاً؛ فإنه لم يؤثر عن ذٰلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله، لا في زمان رسول الله ﷺ ولا فيما بعده؛ فإذاً العمل بمثله أشد غرراً؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له، ولو كان [قبله][2] تشريع؛ لكان استمرار العمل بخلافه كافياً في مرجوحيته.

ـ **ومنها**: أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابَع عليه؛ إذ كان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزَه أو يمنَعه؛ لأنه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد، كما روي عن أبي طلحة الأنصاري أنه أكل بَرَداً وهو صائم في رمضان؛ فقيل له: أتأكل البردَ وأنت صائم؟ فقال: «إنما هو بَرَدٌ نزل من السماء نطهر به بطوننا، وإنه ليس بطعام ولا شراب»[3].

قال الطحاوي: «ولعل ذٰلك من فعله لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام

= «تاريخه»»، ثم قال: «هٰذا الحديث إسناده جيِّد، وله شواهد من وجوه كثيرة». وانظر: «سيرة ابن كثير» (٣ / ٢٣٨)، و«تفسير القرطبي» (١٤ / ١٣٩ ـ ١٤٠).

(٥) بقبول توبته، وقد أبره ﷺ في يمينه؛ فأطلقه بيده الكريمة. (د).

(١) في (د): «ينظر».   (٢) سقط من (ط).

(٣) أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٢٧٩)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ٣٤٨)، وسنده صحيح على شرط الشيخين، وصححه ابن حزم في «الإحكام» (٦ / ٨٣)، وأخرجه البزار في «مسنده» (رقم ١٠٢٢ ـ زوائده) أيضاً، وزاد: «فذكرت ذٰلك لسعيد بن المسيب؛ فكرهه، وقال: إنه يقطع الظمأ»، وقال: «لا نعلم هٰذا الفعل إلا عن أبي طلحة». انظر: «مجمع الزوائد» (٣ / ١٧١ ـ ١٧٢).

عليه[1]؛ فيعلِّمه الواجب عليه فيه». قال[2]: «وقد كان مثل هٰذا على عهد رسول الله ﷺ؛ فلم ير ذٰلك عمر شيئاً، إذ لم يخبر أن النبي ﷺ وقف عليه فلم ينكره»[3].

فكذٰلك ما روي عن أبي طلحة؛ قال: «والذي كان من ذٰلك ما روي عن رفاعة بن رافع؛ قال: كنت عن يمين عمر بن الخطاب؛ إذ جاءه رجل، فقال: زيد بن ثابت يفتي الناس في الغسل[4]من الجنابة برأيه. فقال: اعجل[5] به عليّ! فجاء زيد، فقال عمر: قد بلغ من أمرك أن تُفتيَ الناس بالغسل من الجنابة في مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك؟ فقال زيد: والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأيي، ولٰكني[6] سمعت من أعمامي شيئاً فقلت به. فقال: من أيّ أعمامك؟ فقال: مِن أبيّ بن كعب، وأبي أيوب، ورفاعة بن رافع. فالتفت إليّ عمر، فقال: ما يقول هٰذا الفتى؟ فقلت: إنا كنا نفعله[7] على عهد رسول الله

(١) وقد جاء في رواية فيها عقب نحو الأثر السابق وفيها زيادة عن أنس: «فأتيتُ رسول الله ﷺ فأخبرتُه بذٰلك، فقال: خذها عن عمك». أي: أبو طلحة في أكله البَرَد، وقوله عنه ما قال.

أخرجه الطحاوي في «المشكل» (٢ / ٣٤٧)، والبزار في «المسند» (رقم ١٠٢١ ـ زوائده)، وأبو يعلى في «المسند» (٣ / ١٥ / رقم ١٤٢٤ و٧ / ٧٣ ـ ٧٤ / رقم ٣٩٩٩) بإسنادٍ ضعيف فيه علي بن زيد، وهو ضعيف، قال عنه شعبة: «حدثنا علي بن زيد، وكان رفَّاعاً»، ورفعه منكر؛ فقد رووه الثقات عن أنس ووقفوه على أبي طلحة.

(٢) في «مشكل الآثار» (٢ / ٣٤٨ ـ ٣٤٩)، ونقل المصنف عنه بتصرف.

وفي نسخة الأصل: «قال: فقد . . .».

(٣) إذ لو أخبر بذٰلك؛ لكان مما يصلح العمل على وفقه. (ف).

(٤) في «المشكل»: «يفتي الناس بعدم الغسل». (٥) في (ط): «اعجلوا».

(٦) في «المشكل»: «ولٰكن».

(٧) أي: الجماع بغير إنزال. (د).

وقال (ف): «يشير إلى أنهم كانوا لا يغتسلون عند عدم الإنزال، والعمل الكثير الذي استمر الاغتسال مطلقاً أنزل أوْ لا من التقاء الختانين».

ﷺ ثم لا نغتسل. قال: أفسألتم النبي ﷺ عن ذٰلك؟ فقلت: لا». ثم قال في آخر الحديث: «لئن أُخْبِرتُ بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنهكتهُ عقوبةً»[1].

فهٰذا أيضاً من ذٰلك القبيل[2]، والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال؛ فكفى بمثله حجة على الترك.

ـ ومنها: [إمكان] أن يكون عمل به قليلاً ثم نسخ، فترك العمل به جملة؛ فلا يكون حجة بإطلاق، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام.

ومثاله حديث الصيام عن الميت[3]؛ فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة، فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس[4]، [وهما أول من

---

(١) أخرجه الطحاوي في «المشكل» (٢ / ٣٤٨ ـ ٣٤٩) و«شرح معاني الآثار» (١ / ٥٨ ـ ٥٩)، وأحمد في «المسند» (٥ / ١١٥)، والطبراني في «الكبير» (٥ / ٣٤ ـ ٣٥ / رقم ٤٥٣٦) بسندٍ رجاله رجال الصحيح؛ غير ابن إسحاق، وهو مدلس؛ وقد عنعن.

(٢) المعروف فيه أنه مما عمل به قليلاً ثم نسخ، أو تخصص حديثه الذي هو قوله عليه السلام: «إنما الماء من الماء» بالحلم، وقد ورد في الحديث: «لعلنا أعجلناك؟». فقال: نعم يا رسول الله. قال: «فإذا أعجلت أو أقحطت؛ فلا غسل عليك». وهٰذا لفظ البخاري ومسلم، والإقحاط عدم الإنزال، وعن أبي بن كعب: «إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهي عنها»، أخرجه أبو داود والترمذي والدارمي. (د).

(٣) مضى لفظه وتخريجه (ص ١٩٨).

(٤) لفظ حديث عائشة مضى (ص ١٩٨) ووقع في رواية إسحاق بن راهويه في «مسنده» (رقم ٩٠٠) عنها: «من مات وعليه صوم نذر؛ فليصم عنه وليه». قال إسحاق عقبه: «السنّة هٰذا».

وتقدم أيضاً عن ابن عباس في قضاء صوم النذر، وهو في «الصحيحين»؛ فالقول بقضاء صيام الولي مقيَّد بصيام النذر لأسباب:

الأول: الرواية المطلقة تحمل على المقيدة إن اتّحد السبب، وهٰذا باتّفاق.

الثاني: ورد التقييد بالنذر في رواية إسحاق، وهو الذي أجاب عنه ابن عباس. وانظر: «شرح السنة» (٦ / ٣٢٤). =

خالفاه[1] فروي عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم، فقالت: «أطعموا عنها»[2]، وعن ابن عباس][3]؛ أنه قال: «لا يصوم أحد عن أحد»[4].

قال مالك: «ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد، وإنما يفعل ذٰلك كل أحد عن نفسه»[5].

= الثالث: من روى حديث عائشة: «من مات وعليه صيام»، قال: «هٰذا في النذر»، كما قال أبو داود، انظر: «مسائل أحمد» لأبي داود (ص ٦٩)، و«الاستذكار» (١٠ / ١٧٠).

الرابع: ثبت عن ابن عباس أنه أفتى في قضاء رمضان؛ فقال: يُطعم، وفي النَّذر: يُصام عنه؛ كما في «مصنف عبدالرزاق» (٤ / ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٠)، و«سنن البيهقي» (٤ / ٢٥٣)، و«المحلى» (٦ / ٢٦٣)، و«أحكام القرآن» (١ / ٢١١) للجصاص، و«الاستذكار» (١ / ١٧١ - ١٧٢)، و«المجموع» (٦ / ٤٣١).

ويحمل قول ابن عباس: «لا يصومن أحد عن أحد» على من شهد رمضان، أما صيام النذر؛ فإن المرء أوجبه على نفسه، فإذا مات ولم يصمه؛ انتقل إلى أوليائه، فيصومون عنه كما ينتقل الدَّين إلى تركته التي أصبحت بعد موته من حقّ أوليائه، فيُخرج منها.

الخامس: إعمال الأدلة كلها خير من إهمالها أو إهمال بعضها، وفي التوجيه السابق إعمال بالمرفوع والموقوف، وما أحسن قول ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٠ / ١٧٣): «لولا الأثر المذكور؛ لكان الأصلُ القياس على الأصل المجتمع عليه في الصلاة، وهو عمل بدن لا يصوم أحد عن أحد، كما لا يصلي أحد عن أحد». وانظر: «تهذيب سنن أبي داود» (٣ / ٢٧٩ - ٢٨٢).

(١) في (ط): «خالفهما».

(٢) أخرجه الطحاوي في «المشكل» (٣ / ١٤٢)، وابن حزم في «المحلى» (٧ / ٤) بإسنادٍ صحيح.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٤) أخرجه البيهقي في «الكبرى» (٤ / ٢٥٧)، وأخرج مالك في «الموطأ» (١ / ٣٠٣ - رواية يحيى، ورقم ٨٣٥ - رواية أبي مصعب) عن ابن عمر مثله.

(٥) «الموطأ» (١ / ٣٢٣ / رقم ٨٣٧ - رواية أبي مصعب).

فهٰذا إخبار بترك العمل دائماً في معظم الصحابة ومن يليهم، وهو الذي عول عليه في المسألة[1]، كما أنه عول عليه في جملة عمله.

وقد سئل عن سجود القرآن الذي في المفصل، وقيل له: أتسجد أنت فيه؟ فقال: «لا». وقيل[2] له: إنما ذكرنا هٰذا لك لحديث عمر بن عبدالعزيز. فقال: «أحب الأحاديث إليّ ما اجتمع الناس عليه، وهٰذا مما لم يجتمع الناس عليه، وإنما هو حديث من حديث الناس، وأعظم من ذٰلك القرآن، يقول الله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فالقرآن أعظم خطراً وفيه الناسخ والمنسوخ[3]؛ فكيف بالأحاديث؟ وهٰذا مما لم يجتمع عليه»[4].

وهٰذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر؛ إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ[5].

---

(١) وانتصر لهٰذا ودافع عنه دفاعاً قوياً ابن العربي في «القبس» (٢ / ٥١٧ ـ ٥١٩)، قال في آخر مسألة الصيام عن الميت: «فأنتَ إن اتَّبعتَ حديثاً واحداً دون أن تضربه بسائر الآيات والأحاديث وتستخلص الحقَّ من بينها؛ فأنت ممن في قلبه زيغ، أو عليه رين، والذي تفطَّن له مالك رضي الله عنه تلقَّفه من عبدالله بن عمر تعليماً لا تقليداً».

قلت: وقد سبق استخلاص الحق في مسألة الصيام عن الميت بالتفرقة بين صيام النذر وغيره، وهو الراجح إن شاء الله تعالى.

(٢) في (ط): «فقيل».

(٣) هٰذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ، أما على ما هو مشهور من أن المحكمات الواضحات؛ فلا يأتي استشهاد الإمام بالآية. (د).

(٤) انظر مذهب مالك والخلاف عليه في هٰذه المسألة أو مناقشته فيها في: «الموطأ» (١ / ٢٠٧ ـ رواية يحيى)، و«المنتقى» (١ / ٣٤٩) للباجي، و«شرح الزرقاني على الموطأ» (١ / ٣٧١)، و«حاشية الدسوقي على الشرح الكبير» (١ / ٣٠٨)، و«الأم» (٧ / ١٨٧، ١٨٨).

وانظر أدلة المسألة في: «نصب الراية» (٢ / ١٨٢)، و«فتح الباري» (٢ / ٣٧٧)، و«الدراية» (١ / ٢١١)، و«شرح معاني الآثار» (١ / ٣٥٣)، و«عمدة القاري» (٧ / ٩٦)، و«التلخيص الحبير» (٢ / ٨).

(٥) أصله من كلام لابن عباس تذكره كتب الأصول غالباً، وهو قوله: «كنا نأخذ بالأحدث =

وروي عن ابن شهاب؛ أنه قال: «أعيا الفقهاءَ وأعجزهم أن يعرفوا حديثَ رسول الله ﷺ ناسخَه ومنسوخَه»[1]، وهٰذا صحيح، ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه؛ انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر، والحمد لله.

وثَم أقسامٌ أخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره.

وبسبب ذٰلك ينبغي للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين؛ فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل؛ إلا قليلاً وعند الحاجة ومس الضرورة إن اقتضى[2] معنى التخيير، ولم يَخَف[3] نسخ العمل، أو عدم[4] صحة في الدليل،

= فالأحدث». انظر مثلاً: «مختصر المنتهى» (ص ١٣٣) لابن الحاجب، و«اللمع» للشيرازي (ص ٢٣٩).

أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية، ٢ / ٧٨٤ - ٧٨٥) عن ابن عباس: «خرج ﷺ عام الفتح في رمضان حتى بلغ الكديد، ثم أفطر، وكان صحابة رسول الله ﷺ يتّبعون الأحدث فالأحدث من أمره».

وقصر ابن كثير في تخريجه في «تحفة الطالب» (رقم ٢٠٤)؛ إذ اقتصر على إيراد ما عند البخاري في «الصحيح» (كتاب المغازي، باب غزوة الفتح في رمضان على حديث في آخره: «وإنما يؤخذ من أمر رسول الله ﷺ بالآخر فالآخر».

والأشدُّ منه قصوراً ما فعله الغماري في «تخريج أحاديث اللمع» (رقم ٧٠)؛ إذ أورد تحته: «كان آخر الأمرين...»، و«أكل آخر أمريه...»، ولم يخرج الأثر المذكور، والله الموفّق.

(١) أخرجه الحازمي في «الاعتبار» (ص ٣ - ٤)، وابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٣).

(٢) الضمير للقليل في قوله: «العمل بالقليل»؛ أي: بأن كان الدليل الذي أخذ به يصلح معارضاً لما عمل به الأكثر، ولا يكون ذٰلك إلا حيث يحتج به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به. (د).

(٣) الضمير للعامل؛ فهو مبني للفاعل، وقوله: «أو احتمالاً» معطوف على المفعول. (د).

قلت: لأنه ضبطها بفتحتين، أما (ف)؛ فقد قال: «بضم الياء، وفتح الخاء».

وفي (م): «يُخْفَفْ».

(٤) في الأصل: «وعدم».

أو احتمالاً[1] لا ينهض به الدليل أن يكون حجة، أو ما أشبه ذٰلك.

أما لو عمل بالقليل دائماً؛ للزمه أمور:

أحدها: المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها.

والثاني[2]: استلزام ترك ما داوموا عليه؛ إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هٰذه الآثار، فإدامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه.

والثالث[3]: أن ذٰلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال، فإذا وقع ذٰلك ممن يقتدى به؛ كان أشد.

الحـذرَ الحذرَ[4] **من مخالفة الأولين!** فلو كان ثم فضلٌ [ما][5]؛ لكانَ الأولون أحق به، والله المستعان.

والقسم الثالث: أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال؛ فهو أشد مما قبله، والأدلة المتقدمـة جارية هنا بالأولى، وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على ما زعموا ليس بدليل عليه ألبتة؛ إذ لو كان دليلاً عليه؛ لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هٰؤلاء، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هٰذا المفهوم ومعـارض له، ولـو كان تركَ العمـل[6]؛ فمـا عمل به

---

(١) لعله: «أو احتمال» بالعطف على ما قبله، أي: أمن ذٰلك كله، تأمل (ف).

(٢) لازم لما قبله؛ أي: خالفهم فعلاً وتركاً، وهما متلازمان في مثله. (د).

(٣) الأول والثاني عامان، وهٰذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدى به. (د).

(٤) منصوب على التحذير. (ف).

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

(٦) أي: ولو كان عملهم ترك العمل بمعنى الكف عنه، تأمل (ف).

المتأخرون من هٰذا القسم مخالف لإجماع الأولين، وكل من خالف الإجماع؛ فهو مخطىء، وأمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة[1]، **فما كانوا عليه من فعل أو ترك؛ فهو السنة والأمر المعتبر، وهو الهدى، وليس ثَم إلا صواب أو خطأ؛ فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ، وهٰذا كاف**[2]، والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار هٰذا المجرى[3].

ومن هنالك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نص على عليٍّ أنه الخليفة بعده؛ لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ، وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة، يحمِّلونهما[4] مذاهبهم، ويغبّرون بمشتبهاتهما[5] في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء.

ولذٰلك أمثلة كثيرة كالاستدلالات الباطنية على سوء مذهبهم بما هو شهير

---

(١) كما جاء في الحديث الصحيح بشواهده، ومضى تخريجه (٢ / ٤٣٤).

(٢) هٰذه قاعدة بديعة، ركز عليها المصنِّف كثيراً فيما سبق وفيما سيأتي، وعليها مدار نجاة المرء، وتكلم عليها الفقهاء المحققون كثيراً، مثل: الشافعي في «رسالته» البغدادية، ونقل عنها ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ٨٠ و١ / ٦٩ ـ ط دار الحديث)، وأولاها عناية تامّة ابن تيمية؛ كما تراه في «مجموع الفتاوى» (٣ / ١٥٧ و٤ / ٩١ ـ ٩٤ و١٣٢ وما بعدها، و١٥٧ ـ ١٥٨ و٥ / ٧، ٨ و١٣ / ٢٤)، و«شرح العقيدة الأصفهانية» (ص ١٢٨)، و«نقض المنطق» (٧، ٨)، و«الإيمان» (ص ٤١٧)، وكذٰلك تلميذه ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ٧٩ وما بعدها و٤ / ١١٨ وما بعدها و١٤٧ ـ ١٥٥)، و«مختصر الصواعق المرسلة» (٢ / ٣٤٥ ـ ٣٤٩).

(٣) فهو مصادم بعمل السلف الأولين. (ف).

(٤) في الأصل و(ف) و (ط): «يحملونها»، قال (ف): «الأنسب يحملونها، وكذا قوله بمشتبهاتها، الأنسب فيه التثنية».

(٥) هٰكذا في (د) فقط، وفي غيرها: «بمشتبهاتها».

في النقل عنهم، وسيأتي منه أشياء في دليل الكتاب إن شاء الله، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٨].

وكثير من فرق الاعتقادات[١] تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا إليه؛ مما لم يجر له ذِكرٌ ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين، وحاش لله من ذٰلك.

ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة[٢]، وذِكرَ الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع[٣] بقوله عليه الصلاة والسلام: «ما اجتمعَ قومٌ يتلون كتابَ اللهِ ويتدارَسونَه فيما بينهم»[٤] الحديث، والحديث الآخر: «ما اجتمعَ قومٌ يذكرونَ اللهَ . . .»[٥] إلخ، وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذكر.

---

(١) قال (ف): «تعلق ـ أي: تمسك به ـ كعمل ملحدي زماننا ومتفلسفة عصرنا، وفقنا الله للهدى».

(٢) في سماع ابن القاسم عن مالك في القوم يجتمعون فيقرؤون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية؛ فكره ذٰلك، وأنكر أن يكون من عمل الناس، قال في «الاعتصام» (٢ / ٣١ و١ / ٥٠٩ ـ ط ابن عفان) بعد ذكر ما تقدم: «وذٰلك يدل على أن قراءة الإدارة مكروهة عنده»، وقال قبل ذٰلك: «ومن أمثلة ذٰلك قراءة القرآن بالإدارة على صوتٍ واحد؛ فإن هٰذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة». وانظر في بدعية ذٰلك أيضاً: «الحوادث والبدع» (ص ١٦١)، وما سيأتي (ص ٤٩٧).

(٣) انظر ما سيأتي (ص ٤٩٧).

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الذّكر والدعاء، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، ٤ / ٢٠٧٤ / رقم ٢٦٩٩) عن أبي هريرة مرفوعاً ضمن حديث طويل، مما فيه: «وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم؛ إلا نزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة، وحفّتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده».

(٥) أخرجه بهٰذا اللفظ عبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٢٠٥٧٧) ـ ومن طريقه أحمد في =

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذِّنين بالليل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ الآية [الأنعام: ٥٢].

وقوله: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥].

وبجهر قوّام الليل بالقرآن، واستدلالهم على الرقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالدرق والحراب، وقوله عليه الصلاة والسلام لهم: «دُونكم يا بَني أرفِدَة»[1].

واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله ﷺ؛ ككتب المصحف، وتصنيف الكتب، وتدوين الدواوين، وتضمين الصناع، وسائر ما ذكـر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة[2]؛ فخلطوا وغلطوا، واتبعوا ما

= «المسند» (٣ / ٩٤)، والبغوي في «شرح السنة» (٤ / ٦٤ ـ ٦٥ / رقم ٩٤٧) ـ، وإسناده صحيح عن أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما مرفوعاً، وتتمته: «إلا حفّتهم الملائكة، وغشيتهم الرحمة، وتنزلت عليهم السكينة، وذكرهم الله فيمن عنده»، وله تتمة في «الصحيحين».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العيدين، باب الحِراب والدَّرَق يومَ العيد، ٢ / ٤٤٠ / رقم ٩٥٠، وكتاب الجهاد، باب الدَّرق، ٦ / ٩٤ ـ ٩٥ / رقم ٢٩٠٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة العيدين، باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه في أيام العيد، ٢ / ٦٠٩ / رقم ٨٩٢ بعد ١٩) عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً.

وقال (ف) على (بني أرفدة): «هو لقب الجنس من الحبشة: يرفضون، أو هو اسم أبيهم الأقدم».

(٢) وكتاب «الاعتصام» للمؤلف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلة عن البدع على وجه محكمٍ متين، وعالج المسائل المذكورة وبيَّن أنها ليست من البدع في أي وجه من الوجوه؛ فانظره غير مأمور، وكتب (ف) ما نصه: «وقد أسهب المؤلف في ذلك وفي معنى البدعة وأقسامها وما يرتبط بها في كتابه «الاعتصام»، وأنه لكتاب قيم جليل ينبغي الاطلاع عليه ليميز الإنسان بين البدع والمصالح المرسلة؛ فإنه مما اشتبه على كثير من الناس فخلطوا».

تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها، وهو كله خطأ على الدين، واتباع لسبيل الملحدين؛ فإن هٰؤلاء الذين أدركوا هٰذه المدارك، وعبروا على[1] هٰذه المسالك؛ إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون، وحادوا[2]عن فهمها وهٰذا الأخير هو الصواب إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه، وهٰذه المحدثات لم تكن فيهم، ولا عملوا بها؛ فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هٰذه المعاني المخترعة بحال، وصار عملهم بخلاف ذٰلك دليلاً إجماعياً على أن هٰؤلاء في استدلالاتهم[3] وعملهم مخطئون ومخالفون[4] للسنة.

فيقال لمن استدل بأمثال ذٰلك: هل وجد هٰذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد؟فإن زعم أنه لم يوجد ـ ولا بد من ذٰلك ـ؛ فيقال له: أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به، أم لا؟ ولا يسعه أن يقول بهٰذا؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه، وخرق للإجماع، وإن قال: إنهم كانوا عارفين بمآخذ هٰذه الأدلة، كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها؛ قيل له: فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على[5] زعمك حتى خالفوها إلى غيرها؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقوِّل، والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية، **فكل ما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح؛ فهو الضلال بعينه.**

فإن زعم أن ما انتحله من ذٰلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين، وإذا كان مسكوتاً عنه ووجد له في الأدلة مساغ؛ فلا مخالفة، إنما

---

(١) في (م): «من». (٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «أو حادوا».

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «استدلالهم».

(٤) في (ط): «مخطئون مخالفون». (٥) في (م): «عن».

المخالفة أن يعاند ما نقل عنهم بضده، وهو البدعة المنكرة، قيل له: بل هو مخالف؛ لأن ما سكت عنه في الشريعة على وجهين:

أحدهما: أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله ﷺ، فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه؛ فلا سبيل إلى مخالفته لأن تركهم لما عمل به هٰؤلاء مضاد له، فمن استلحقه صار مخالفاً للسنة، حسبما تبين في كتاب المقاصد.

والثاني: أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد؛ فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله، وهي المصالح[1] المرسلة، وهي من أصول الشريعة المبني عليها؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع، حسبما تبين في علم الأصول؛ فلا يصح إدخال ذٰلك تحت جنس البدع.

وأيضاً؛ فالمصالح[2] المرسلة ـ عند القائل بها ـ لا تدخل في التعبدات ألبتة، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة، وحياطةِ أهلها في تصرفاتهم العادية، ولذٰلك تجد مالكاً وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة مشدِّداً في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين؛ فلذٰلك نهى عن أشياء وكره أشياء، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل؛ فلا مزيد عليه، وقد تمهد أيضاً في الأصول أن **المطلق إذا وقع العمل به على وجه؛ لم يكن حجة في غيره**[3].

---

(١) في (ط): «المصلحة». (٢) في (ط): «فالمسائل».

(٣) قال الآمدي في «الإحكام» [المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل الرسول، ٢ / ٤٨٠]: «أثبته الأكثرون»، ثم قال في [باب المطلق، ٣ / ٣]: «كل ما ذكرناه في مُخصِّصات العموم من المتَّفق عليه، والمختلف فيه، والمزيَّف، والمختار؛ فهو بعينه جارٍ في تقييد المطلق». نقول: ولا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به، والمسألة في ابن الحاجب أيضاً في باب التخصيص. (د).

=

فالحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق؛ فرأيت الأولين قد عنوا[1] به على وجه واستمر عليه عملهم؛ فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر، بل هو مفتقر إلى دليل يتبعه في إعمال ذلك الوجه، وذلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب، لكن على وجه آخر؛ فإذاً ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة؛ فلم يبق إذاً أن يكون إلا من[2] قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين، وكفى بذلك مزلة قدم، وبالله التوفيق.

فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة بل فيها ما هو[3] خفيف، ومنها ما هو شديد، وتفصيل القول في ذلك يستدعي طولاً؛ فلْنَكِلْه إلى نظر المجتهدين، ولكن المخالف على ضربين:

أحدهما: أن يكون من أهل الاجتهاد؛ فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع[4] أَوْ لا، فإن كان كذلك؛ فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه؛ فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول.

والثاني: أن لا يكون من أهل الاجتهاد، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو

= قلت: تأمل مسألة قبض اليدين بعد القيام من الركوع، وتذكر ما قاله المصنف آنفاً: «المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره»، وانظر في حديث وائل، وكيف جرى بالعمل به على وجه أيدته النصوص، وقس عليه كلام المصنف الآتي في الوجه الآخر، وهو متعلَّق المؤيدين للقبض.

(١) في (م) و (ط): «عملوا». (٢) في (ط): «فلم يبق إلا أن يكون من...».

(٣) قال (ف): «لعله منها ما هو... إلخ» بدليل ما بعده، وهو ظاهر.

(٤) كما سبق في مسألة الوصال في الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهي عنه. (د).

مغالطةإذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم؛ فهٰذا مذموم.

وقلّما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هٰذا القسم[1]؛ لأن المجتهدين وإن اختلفوا فالأمر العام في المسائل أن يختلفوا إلا فيما اختلف فيه الأولون[2]، أو في مسألة [من] موارد الظنون لا ذكر لهم فيها؛ فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل، والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل.

أما القسم الثاني[3]؛ فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان؛ فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدل به، ومصدّق له على نحو ما يصدقه الإجماع؛ فإنه نوع من الإجماع فعليٌّ، بخلاف[4] ما إذا خالفه؛ فإن المخالفة مُوهنةٌ له أو مكذبة.

---

(١) لوجود التزكية والهدي الحسن في حقّهم، وبُعدهم عن ركوب ما لا يرتضى.

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «لأن المجتهدين وإن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التي اختلفوا فيها لا يختلفون إلا فيما اختلف فيه الأولون»!! وعلق (د) على «اختلف» بقوله: «أي: مذهباً ورأياً، وكان عمل كل منهم جارياً على مقتضى مذهبه، هٰذه صورة، أو في مسألة لم تظهر للمتقدمين؛ أي: الصحابة مثلاً اختلاف في المذهب، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه، ولٰكن روي عنهم الاختلاف في العمل، فإذا اختلف المجتهدون بعد ذٰلك يكون رأي كل منهم موافقاً لرأي البعض وعمله في الصورة الأولى، وموافقاً للعمل في الصورة الثانية، لٰكن بقيت صورة ثالثة، وهي أنه قد يختلف المجتهدون في أمر لم يحصل من الصحابة رأساً عمل فيه، فضلاً عن الرأي؛ فلا يأتي فيه قوله: «والثاني يلزم منه الجريان. . . إلخ»؛ لأن ذٰلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل؛ إلا أن يقال: إنه قيد كلامه أولاً بقوله: «في الأمر العام»؛ أي: إن هٰذا في الجملة والأغلب».

(٣) وهم ممن ليسوا أهلاً للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطاً. (د).

(٤) هٰكذا في النسخ المطبوعة و (ط)، وفي الأصل: «الفعلي»، ثم ذكر في الحاشية أنه في نسخته: «فعلي».

وأيضاً؛ فإن العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل[1] المقدرة الموهنة[2]؛ لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل دونها، والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها [حتماً][3]، ومعيّن لناسخها من منسوخها، ومبين لمجملها، إلى غير ذلك؛ فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومَن قال بقوله، وقد تقدم منه أمثلة.

وأيضاً؛ فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى، ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها.

ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة، وقد مر من ذلك أمثلة، بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها[4] في الافتئات على الشريعة، وانظر في مسألة التداوي من الخُمار في «درة الغواص»[5] للحريري وأشباهها، بل قد استدل بعض

---

(١) وهي الاحتمالات العشرة؛ من المجاز، والنسخ، والتعارض العقلي. . . إلخ. (د).

(٢) في الأصل: «المكدرة».

(٣) سقط من (د).

(٤) في (ف): «ما أشنعهما».

(٥) جاء فيه (ص ١٢٢ - ١٢٣ - ط ليدن) ما نصه: «حكي أن حامد بن العباس سأل علي ابن عيسى في ديوان الوزارة عن دواء الخمار وقد عَلِقَ به؛ فأعْرَضَ عن كلامه وقال: ما أنا وهذه المسألة؟ فخجل حامد منه، ثم التفت إلى قاضي القضاة أبي عمر، فسأله عن ذلك؛ فتنحنح القاضي لإصلاح صوته، ثم قال: قال الله تعالى: **﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾**، وقال النبي عليه السلام: «استعينوا في الصناعات بأهلها»، والأعشى هو المشهور بهذه =

النصارى[1] على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن، ثم تحيّل؛ فاستدل على أنهم مع ذٰلك كالمسلمين في التوحيد، ﴿وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٣].

فلهٰذا[2] كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به؛ فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل، ولهٰذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار، وهي:

* * * * *

= الصناعة في الجاهلية، وقد قال:

وكـأسٍ شَرِبْـتُ على لَذَّةٍ وأُخْـرَى تداويتُ منـهـا بهـا

ثم تلاه أبو نواس في الإسلام؛ فقال:

دَعْ عَنْـكَ لَومـي فإنَّ الـلومَ إغـراءُ وداونـي بالـتـي كانـت هي الـدَّاءُ

فأسفر حينئذ وجه حامد بالجواب، وقال لعلي بن عيسى: ما ضرَّكَ يا بارد أن تجيب ببعض ما أجاب به قاضي القضاة؟».

وقد استظهر في جواب المسألة بقول الله عز وجل أولاً، ثم بقول الرسول ﷺ ثانياً، وبيَّن الفتيا، وأدَّى المعنى وتفصَّى من العهدة؛ فكان خجل علي بن عيسى من حامد بهٰذا الكلام أكثر من خجل حامد منه لما ابتدأه بالمسألة.

قال (د): «ولا شك أن هٰذا مجون مرذول من قاضي القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين».

قلت: وحديث: «استعينوا في الصناعات بأهلها» ذكره الثعالبي في كتاب «اللطائف واللطف»، وابن النجار في «تاريخه» ضمن القصة المذكورة، وهو مما لا سند له. انظر: «الدرر المنتثرة» (رقم ٨١)، و«التمييز» (١٢٧)، و«كشف الخفاء» (رقم ٣٤٠)، و«أسنى المطالب» (١٧٨).

(١) وما زالوا يفعلون، وكتب ردّاً عليهم الشيخ عبدالله القلقيلي رحمه الله تعالى بعنوان: «ليس في كتاب الله ما يدل على أن المسيح ابن إلٰه أو أنه إلٰه»، وهو مطبوع في رسالةٍ لطيفةٍ.

(٢) هٰكذا في الأصول و (ط)، وفي (ف): «فهٰذا كله»، قال: «الأنسب: فلهٰذا كله».

المسألة الثالثة عشرة[1]

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

أحدهما: أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار واقتباس ما تضمنه من الحكم ليعرض عليه النازلة المفروضة لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم، أما قبل وقوعها؛ فبأن[2] توقع على وفقه، وأما بعد وقوعها؛ فليتلافى الأمر، ويستدرك الخطأ الواقع فيها، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذٰلك قصد الشارع، وهٰذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

والثاني: أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة، أن يظهر [في][3] بادىء الرأي موافقة ذٰلك الغرض للدليل من غير تحر لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه، وهٰذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة.

ويظهر هٰذا المعنى من[4] الآية الكريمة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فليس مقصودهم الاقتباس منها، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم؛ إذ هو السابق المعتبر، وأخذ الأدلة فيه بالتبع لتكون لهم حجة في زيغهم، ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة؛ فلذٰلك ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ

---

(١) انظر حولها: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٠٣ - ٢٢٠).

(٢) في الأصل: «فإن هٰذا».

(٣) هٰكذا هي في الأصل و (ط)، وفي (د) و(ف) و(م): «أن يظهر بادىء»، قال (د): «لعل الأصل بأن يظهر»، وكتب (ف): «لعله إن ظهر في بادىء الرأي الموافقة؛ أي: وبعد النظر والتمحيص يظهر نبو الدَّليل عن الغرض».

(٤) في (م): «في».

﴿مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾، ويقولون: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، فيتبرؤون إلى الله مما ارتكبه أولٰئك الزائغون؛ فلذٰلك صار أهل الوجه الأول محكِّمين للدليل على أهوائهم، وهو أصل الشريعة؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلَّف عن هواه حتى يكون عبداً لله، وأهل الوجه الثاني يحكّمون أهواءهم على الأدلة حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً، وتفصيل هٰذه الجملة قد مر منه في كتاب المقاصد، وسيأتي تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى.

* * * * *

المسألة الرابعة عشرة

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين[1]:

أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسنّ النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة، وما أشبه ذٰلك.

والثاني: الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافع[2] الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي.

فإذا تبين المعنى المراد؛ فهل يصح الاقتصار في الاستدلال على[3] الدليل المقتضي للحكم الأصلي، أم لا بد من اعتبار التوابع والإضافات حتى يقيد[4] دليل الإطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها؟ هٰذا مما فيه نظر وتفصيل.

فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أوْ لا؛ فإن أخذه مجرداً صح الاستدلال، وإنْ أخذه[5] بقيد الوقوع فلا يصح[6]، وبيان ذٰلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط

(١) سيقول في آخر المسألة: «وإذا اعتبرت الأقضية والفتاوى في القرآن والحديث؛ وجدتها على هٰذا الأصل»، يعني: فالمسألة تساعدك على تنزيل ما ورد فيها من ذٰلك على ما تعلمه من هٰذا الأصل. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «يدافعه».

(٣) في (د): «عن».

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «يتقيّد».

(٥) في الأصل: «يأخذه».

(٦) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم إليه توابع تخرجه عن الحكم الأصلي، وعليك بالنظر =

المعين، وتعيين المناط موجب ـ في كثير من النوازل ـ إلى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها؛ إذ ليس موضع الحاجة، بخلاف [ما][1] إذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الاستدلال؛ فلا بد من اعتباره.

فقول الله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية [النساء: ٩٥]، لما نزلت أولاً كانت مقررة لحكم أصلي منزل على مناط [أصلي][1] من القدرة وإمكان الامتثال وهو السابق؛ فلم يتنزل[2] حكم أولي الضرر، ولما اشتبه[3] ذو الضرر ظن أن عموم نفي الاستواء، يستوي[4] فيه ذو الضرر وغيره، فخاف من ذلك وسأل الرخصة؛ فنزل: ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾.

ولما قال عليه الصلاة والسلام: «مَن نُوقِشَ الحسابَ؛ عُذِّبَ»[5] بناء على

= في أمثلته السابقة لتعلم منها صحة هذا، وأيضاً سيقول بعد: «موجب في كثير من النوازل إلى ضمائم»؛ أي: إن هناك نوازل أيضاً لا ضمائم لها، وعليه، فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذي لا ضمائم فيه، وجعل الدليل مفرداً؛ فهو صحيح لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الأصلي، ولم يقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره كما قال؛ فإطلاقه عدم الصحة غير ظاهر، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد، وانظر قوله بعد: «فأما إن لم يكن ثم تعيين... إلخ»، وقوله أيضاً: «فإن سأل عن مناط غير معين... إلخ». (د).

(١) سقطت من (ط). (٢) في (ط): «ولم ينزل».

(٣) في (ف): «ولما شبه»، قال: «ولعله: ولما اشتبه»، وفي (ط): «ولما تنبه».

(٤) هذا مبني على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوي الضرر يستوون مع المجاهدين، وليس كذلك؛ لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر، وهذا ما فهمه ابن أم مكتوم السائل؛ فلذلك كان يذهب إلى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف. (د).

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾، ٨ / ٦٩٧ / رقم ٤٩٣٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ٤ / ٢٢٠٤ / رقم ٢٨٧٦) عن عائشة رضي الله عنها، وهو قطعة من حديث.

تأصيل قاعدة أخروية، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]؛ لأنَّه يشكل دخوله تحت عموم الحديث؛ فبيَّن عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض لا الحساب المناقش فيه.

وقال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أحبّ لِقاء الله أحبّ اللهُ لِقاءه»(١) إلخ؛ فسألته عائشة عن هذه الكراهية: هل هي الطبيعيَّة(٢) أم لا؟ فأخبرها أن «لا» وتبين مناط الكراهية المرادة.

وقال الله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] تنزيلاً على المناط المعتاد، فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض؛ بيَّنه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعلِه(٣) حين جُحِش شِقُّه.

وقال عليه الصلاة والسلام: «أنا وكافلُ اليتيم كهاتين»(٤)، ثم لما تعيَّن

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقائق، باب من أحبَّ لقاء الله أحبّ اللهُ لقاءه، ١١ / ٣٥٧ / رقم ٦٥٠٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ٤ / ٢٠٦٥ / رقم ٢٦٨٣) عن عبادة بن الصامت مرفوعاً.

(٢) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله، ومن كره الموت كرهه الله، ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت؛ فخافت وقالت: إنا لنكره الموت، قال: «ليس ذلك، ولكن المؤمن إذا حضره الموت بُشِّر برضوان الله وكرامته؛ فليس شيءٌ أحبُّ إليه مما أمامه، فأحبَّ لقاء الله وأحبَّ الله لقاءه، وإن الكافر إذا حُضِرَ بُشرَ بعذاب الله وعقوبته؛ فليس شيءٌ أكره إليه مما أمامه؛ فكره لقاء الله، وكره الله لقاءه».

(٣) فقد قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به . . .» إلى أن قال: «وإذا قعد فاقعدوا، وصلى بهم قاعداً» الحديث متفق عليه، ومضى تخريجه (١ / ٤٦٧، ٥٢٣).

قال (ف): «جُحش: بالبناء للمجهول؛ أي: انخدش جلده، وفي الحديث أنه سقط من فرس فجحش شقه»، وقال (ماء): «جرح شقه».

قلت: مضى تخريج سقوطه ﷺ عن فرسه في (١ / ٥٢٣).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب اللعان، ٩ / ٤٣٩ / رقم ٥٣٠٤، =

مناط فيه نظر؛ قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذرّ: «لا تَوَلَّينَّ مالَ يَتيم»(١).

والأمثلة في هٰذا المعنى لا تحصى، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هٰذا التفصيل، فلو فُرض نزول حكم عام، ثم أتى كل من سمعه يتثبت في مقتضى ذٰلك العام بالنسبة إليه؛ لكان الجواب على وفق هٰذه القاعدة، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء ووصيته لبعض بأمر آخر؛ كما قال: «قُلْ ربِّيَ اللهُ ثمَّ اسْتَقِمْ»(٢)، وقال لآخر: «لا تَغْضَب»(٣)، وكما قَبِلَ من

= وكتاب الأدب، باب فضل من يعول يتيماً، ١٠ / ٤٣٦ / رقم ٦٠٠٥) عن سهل بن سعد مرفوعاً: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هٰكذا». وأشار بالسبابة والوسطى، وفرَّج بينهما شيئاً.

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، ٣ / ١٤٥٧ ـ ١٤٥٨ / رقم ١٨٢٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الوصايا، باب ما جاء في الدخول في الوصايا، رقم ٢٨٦٨)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الوصايا، باب النهي عن الولاية على مال اليتيم، ٦ / ٢٥٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٢٩ و٦ / ٢٨٣) عن أبي ذر.

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب ما جاء في حفظ اللسان، ٤ / ٦٠٧ / رقم ٢٤١٠) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في «تحفة الأشراف» (٤ / ٢٠) ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، ٢ / ١٣١٤ / رقم ٣٩٧٢)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤١٣ و٤ / ٣٨٤ ـ ٣٨٥)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٩٦)، والطبراني في «الكبير» (٧ / ٧٨ / رقم ٦٣٩٦)، وابن حبان في «الصحيح» (١٣ / ٥ / رقم ٥٦٩٨، ٥٦٩٩)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٣ / ٣٢٣ / رقم ١٥٨٥)، وابن أبي الدنيا في «الصمت» (رقم ١، ٦)، والخطيب في «التاريخ» (٢ / ٣٧٠ و٩ / ٢٣٤ و٤٥٤) عن سفيان بن عبدالله الثقفي به، وهو صحيح.

وأخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب جامع أوصاف الإسلام، ١ / ٦٥ / رقم ٣٨)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤١٣)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٣ / ٢٢٢ / رقم ١٥٨٤)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ١٦) عن سفيان بن عبدالله الثقفي؛ قال: قلتُ: يا رسول الله! قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً بعدك. قال: «قل آمنتُ بالله، ثم استقم».

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، ١٠ / ٥١٩ =

بعضهم جميعَ ماله[1]، ومن بعضهم شطرَه[2]، وردَّ على بعضهم ما أتى به[3] بعد تحريضه على الإنفاق في سبيل الله، إلى سائر الأمثال.

فصل

ولتعين المناط مواضع:

ـ منها: الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام، كما إذا نزلت آية أو جاء حديث على سبب؛ فإن الدليل يأتي بحسبه، وعلى وفاق البيان التمام فيه؛ فقد قال تعالى[4]: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ [فَتَابَ عَلَيْكُمْ]﴾ الآية

= / رقم ٦١١٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ أن رجلاً قال للنبي ﷺ: أوصني. قال: «لا تغضب». فردَّد مراراً؛ قال: «لا تغضب».

وفي «مسند أحمد» (٢ / ١٧٥) ما يدل على أن السائل هو عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، وإسناده حسن.

(١) وهو أبو بكر رضي الله عنه كما ثبت عنه، ومضى تخريجه (ص ٧٠).

(٢) وهو عمر رضي الله عنه كما ثبت عنه، ومضى تخريجه (ص ٧٠).

(٣) كما حصل مع أبي لبابة وكعب بن مالك رضي الله عنهما، ومضى تخريج ذٰلك (ص ٧٠).

(٤) ليست الآيتان والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف حكمه عن العام بسبب طروء عوارض؛ حتى يكون من الاقتضاء التبعي الذي يخالف حكم الأصل، ويكون الحكم فيه مقصوراً عليه بحسب هٰذه العوارض؛ فإن إباحة مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يختان نفسه، بل ذٰلك عام، وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتامى، وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصراً على مسألة الهجرة، وكذا الوعيد في عدم استيعاب الغسل للأعضاء ليس قاصراً على الأعقاب، كما قال المؤلف؛ فالأحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب، بل حكمه حكم غيره، وسيأتي له أنهما إذا لم يختلفا؛ فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص؛ فهٰذه الأمثله منه، أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هٰذا الفصل؛ فلا يشتبه عليك المقام. (د).

[البقرة: ١٨٧]؛ إذ كان ناس يختانون أنفسهم؛ فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعاً قبل حتى لا يكون فعلهم ذٰلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم.

وقوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم [مِّنَ النِّسَاءِ][1]﴾ الآية [النساء: ٣]؛ إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لا يقسطوا، وما أشبه ذٰلك.

وفي الحديث: «فمن كانت هجرتُه إلى الله ورسوله؛ فهجرته إلى الله ورسوله...»[2] الحديث، أتى فيه بتمثيل الهجرة لمَّا كان هو السبب، وقال: «وَيْلٌ للأعقابِ من النار»[3] مع أن غير الأعقاب يساويها حكماً، لٰكنه كان السبب في الحديث التقصير في الاستيعاب في غسل الرجلين، ومن ذٰلك كثير.

ـ **ومنها**: أن يتوهم بعض المناطات داخلاً في حكم [عام]، أو خارجاً عنه، ولا يكون كذٰلك في الحكم[4]؛ فمثال الأول ما تقدم في قوله عليه الصلاة والسلام: «مَن نُوقِشَ الحسابَ؛ عُذِّبَ»[5].

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» في مواطن كثيرة منها (كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، ١ / ٩١ / رقم ١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات»، ٣ / ١٥١٥ / رقم ١٩٠٧) عن عمر رضي الله عنه.

(٣) وردت في هٰذا البـاب أحـاديث عديدة، سردها أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه «الطهور» (ص ٣٧٤ ـ ٣٨٤) تحت (باب غسل القدمين ووجوب ذٰلك مع العقبين، رقم ٣٧١ ـ ٣٨١)، وقد خرجتها بتفصيل وإسهاب في التعليق عليه، ولله الحمد والمنة.

ومما ورد في ذٰلك حديث عبدالله بن عمرو، أخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ٦٠، ٩٦، ١٦٣)، ومسلم في «الصحيح» (١ / ٢١٤ / رقم ٢٤١) وغيرهما.

(٤) أي: فيبين الشارع المناط، ويزيل اللبس. (د).

(٥) مضى تخريجه (ص ٢٩٣)، وهو في «الصحيحين» عن عائشة رضي الله عنها.

وقوله: «مَنْ كَرِهَ لِقاءَ اللهِ كرِهَ اللهُ لِقاءَهُ»[1].

ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي: «ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك وقد جاء فيما نزل عليَّ: ﴿ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ [إِذَا دَعَاكُمْ]﴾ الآية [الأنفال: ٢٤]؟»[2].

أو كما قال عليه الصلاة والسلام؛ إذ كان إنما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية.

ـ ومنها: أن يقع اللفظ المخاطب به مجملاً، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء؛ فيفتقر المكلف عند العمل إلى بيانه، وهٰذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين، وقد يقع لبعضهم دون بعض؛ فمثال العام قوله تعالى: ﴿ وَأَنفِقُوا۟ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم ﴾ [المنافقون: ١٠]؛ فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة؛ فجاءت أقوال النبي ﷺ وأفعاله مبيِّنة لذلك.

ومثال الخاص[3] قصة عدي بن حاتم[4] في فهم الخيط الأبيض من

---

(١) مضى تخريجه (ص ٢٩٤) وهو في «الصحيحين» عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وهو تتمة قوله ﷺ: «من أحبَّ لقاء الله؛ أحبَّ الله لقاءه».

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول...﴾، ٨ / ٣٠٧ / رقم ٤٦٤٧) عن أبي سعيد بن المعلَّى رضي الله عنه؛ قال: كنتُ أصلي، فمرَّ بي رسول الله ﷺ فدعاني؛ فلم آتيه حتى صلَّيتُ، ثم أتيتُه؛ فقال: «ما منعك أن تأتي؟ ألم يقل الله: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم...﴾...».

وأخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٤٥٠ و٤ / ٢١١)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الافتتاح، باب تأويل قول الله عز وجل: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾، ٢ / ١٣٩)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب فاتحة الكتاب، ٢ / ١٥٠ / رقم ١٤٥٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأدب، باب ثواب القرآن، ٢ / ١٢٤٤ / رقم ٣٧٨٥).

(٣) فإن الإجمال كان عنده خاصة، ولم يكن مجملاً عند الصحابة في الآيتين. (د).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبيَّن =

الخيط الأسود؛ حتى نزل بسببه: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وقصته[1] في معنى قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١].

= لكم﴾، ٨ / ١٨٢ / رقم ٤٥٠٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، ٢ / ٧٦٦ - ٧٦٧ / رقم ١٠٩٠) عن عدي بن حاتم؛ قال: لما نزلت **﴿حتى يتبيَّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾** [البقرة: ١٨٧]؛ قال له عدي بن حاتم: يا رسول الله! إني أجعل تحت وسادتي عِقالَيْن: عِقالاً أبيضَ وعِقالاً أسود، أعرف الليل من النهار. فقال رسول الله ﷺ: «إنَّ وِسادتك لعريض، إنما هو سواد الليل وبياض النهار». لفظ مسلم.

وأخرج البخاري في «صحيحه» (رقم ٤٥١١)، ومسلم في «صحيحه» (رقم ١٠٩١) عن سهل بن سعد؛ قال: أنزلت **﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيطُ الأبيض من الخيط الأسود﴾**، ولم ينزل: **﴿من الفجر﴾**، وكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجليه الخيط الأبيض والخيط الأسود، ولا يزال يأكل حتى يتبيَّن له رؤيتُهما؛ فأنزل الله بعده: **﴿من الفجر﴾**؛ فعلموا أنما يعني الليل من النهار.

(١) أخرج الترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب سورة التوبة، ٥ / ٢٧٨ / رقم ٣٠٩٥)، وابن جرير في «التفسير» (١٠ / ٨١)، والطبراني في «الكبير» (١٧ / ٩٢ / رقم ٢١٨)، والواحدي في «الوسيط» (٢ / ٤٩٠ - ٤٩١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ١١٦) و«المدخل» (رقم ٢٦١)، وابن سعد، وعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، وابن مردويه - كما في «الدر المنثور» (٢ / ٢٣٠) -، والمزي في «تهذيب الكمال» (ق ١٠٩٠) من طرق عن عدي بن حاتم؛ قال: أتيتُ النبي ﷺ، وفي عنقي صليب من ذهب؛ فقال: «يا عدي! اطرح عنك هٰذا الوثن»، وسمعته يقرأ في سورة براءة: **﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾**، قال: «أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولٰكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرَّموا عليهم شيئاً حرَّموه».

قال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديث عبدالسلام بن حرب، وغطيف بن أعين ليس بمعروفٍ في الحديث». وقال المناوي في «الفتح السماوي» (١ / ٣٦٥) في تخريجه: «أخرجه الترمذي وحسنه»، ولم يحسنه الترمذي. وانظر: «تحفة الأشراف» (٧ / ٢٨٤)، =

وقصة ابن عمر[1] في طلاق زوجته، إلى أمثال من ذٰلك كثيرة.

فهٰـذه المواضع وأشباهها مما يقتضي تعيين المناط لا بدَّ فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة.

فأمـا إن لم يكن ثم تعيين[2]؛ فيصـح أخـذه على وفق الواقع مفروض الوقوع، ويصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل ما لم يتعين؛ فلا

= و«العارضة» (١١ / ٢٤٦).

قلت: غضيف ضعيف، ضعفه الدارقطني. انظر: «الضعفاء والمتروكين» (رقم ٤٣٠)، و«اللسان» (٤ / ٢٤٠).

وللحديث شاهد أخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (٢ / ٢٧٢)، والفريابي، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والبيهقي في «السنن» (١٠ / ١١٦) عن حذيفة موقوفاً، وله حكم الرفع؛ كما هو مقرر في علم المصطلح، وله شاهد آخر جيّد من حديث أبي العالية أخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٠ / ٨١).

فالحـديث حسن بطرقـه المتعددة، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «الإيمان» (٦٤)، وعزاه ابن كثير في «التفسير» (٢ / ٣٤٨) للإمام أحمد من حديث عدي، ولم أظفر به في «مسنده» (٤ / ٢٥٦، ٣٧٧) (مسند عدي).

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب إذا طُلّقت الحائض تعتدُّ بذٰلك الـطلاق، ٩ / ٣٥١ / رقم ٥٢٥٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، وأنه لو خالف وقع الطلاق ويؤمر برجعتها، ٢ / ١٠٩٣) عن ابن عمر؛ أنه طلق امرأته وهي حائض في عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمرُ بن الخطاب رسولَ الله ﷺ عن ذٰلك؛ فقال له رسولُ الله ﷺ: «مُرْهُ فليراجعها، ثم ليتْركُها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إنْ شاء أمسك بعد، وإنْ شاء طلّق قبل أن يمسَّ؛ فتلك العدّةُ التي أمر الله عز وجل أن يُطلّق لها النساء». لفظ مسلم.

(٢) وفي هٰذه الحالة لا يظهر فرق بين الأخذين؛ لأن فرض الوقوع المعتاد لا يغير شيئاً. (د).

بد من اعتبار توابعه، وعند ذٰلك نقول: لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف[1] يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذٰلك؛ أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه، لأنه سئل عن مناط معين؛ فأجاب عن مناط غير معين.

لا يقال: إن المعين يتناوله المناط غير المعين لأنه فرد من أفراد عام، أو مقيدٌ من مطلق؛ لأنـا نقول: ليس الفرض هٰكذا[2]، وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العـام لطروء عوارضَ كمـا تقـدم تمثيله، فإن فرض عدم اختلافهما؛ فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص.

ومـا مثل هٰذا إلا مثل من سأل: هل يجوز بيع الدرهم[3] من سِكَّةِ كذا بدرهم[3] في وزنه من سكةٍ أخرى، أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه؟ فأجابه المسؤول بأن الدرهم[3] بالدرهم[3] سواء بسواء، فمن زاد أو ازداد؛ فقد أربى، فإنه لا يحصل[4] له جواب مسألته من ذٰلك الأصل؛ إذ له أن يقول: فهل

---

(١) أي: عن أمر له كيفية وتوابع خاصة في وقوعه، بحيث يكون مما له مناط معين. (د).

(٢) أي: ليس الفرض الذي نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه في الجواب هٰكذا؛ أي: أي مناط خاص كائناً ما كان. (د).

(٣) في (ط): «الدراهم» بالجمع في الموطنين.

(٤) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال؛ فإنه جواب بالعام في موضع يتعين فيه الخاص لأن قولـه: «فمن زاد. . . إلـخ» يحتمـل زاد في عدد الدراهم مع تساويها في الوزن ولو كانا من سكتين، ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم؛ لأنه نوع آخر، وعلى هٰذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا، ويحتمل أن يكون المراد الزيادة في الوزن؛ فيكون الجواب صحيحاً، ومع بقاء هٰذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد لأنه يبقى أن يقول: ومسألتنا ما حكمها؟ وأما بالنسبة إلى الجزء الثاني؛ فهو جواب بالمباين لأن المسؤول عنه غير داخل في الجواب؛ إذ غير المسكوك لا يعد درهماً، فلو حذفه كان أولى، وقوله: «لكان مصيباً» يقال عليه: إن الجواب حينئذ =

ما سألتك عنه من قبيل الربا، أم لا؟ أما لو سأله: هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه؟ فأجابه كذٰلك؛ لحصل المقصود، لٰكن بالعَرَض لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه.

فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب بذٰلك الكلام؛ لكان مصيباً؛ لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق، فأجابه بمقتضى الأصل، ولو فصّل له الأمر بحسب الواقع لجاز، ويحتمل فرض صور كثيرة، وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل، وبسبب ذٰلك عظمت أجرام الدواوين، وكثرت أعداد المسائل؛ غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حد سؤاله، فإن سأل عن مناط غير معين؛ أجيب على وفق الاقتضاء الأصلي، وإن سأل عن معين؛ فلا بد من اعتباره في الواقع إلى أن يستوفي له ما يحتاج إليه، ومَن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة؛ وجدها على وفق هٰذا الأصل، وبالله التوفيق.

* * * * *

= يكون أخص من السؤال؛ لأن الدرهم أخص من مطلق الفضة، هٰذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به، فإذا كان المراد بالدرهم نوعاً من الصنج؛ فلا يناسب كلامه. (د).

وأما النظر الثاني في عوارض الأدلة

[فينحصر القول فيه في خمسة فصول][1]

---

(١) مكانه بياض في الأصل.



الأول في الإحكام والتشابه

وله مسائل:

[المسألة الأولى][1]

المحكم يطلق بإطلاقين: عام، وخاص، فأما الخاص؛ فالذي يراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، سواء علينا أكان ذٰلك الحكم ناسخاً أم لا؛ فيقولون: هٰذه الآية محكمة، وهٰذه الآية منسوخة، وأما العام؛ فالذي يعني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره[2]؛ فالمتشابه بالإطلاق الأول هو المنسوخ، وبالإطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا، وعلى هٰذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ [هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ]﴾ [آل عمران: ٧].

ويدخل تحت المتشابه والمحكم بالمعنى [الثاني][3] ما نبه عليه الحديث

---

(١) مكانه بياض في الأصل.

(٢) فهو كالمفسر في أحد استعماليه عند الأصوليين. انظر: «الحدود» (ص ٤٦، ٤٧) للباجي، و«تفسير القرطبي» (٤ / ١١)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٥٩ ـ ٦٣ و١٣ / ١٤٣، ٢٧٤، ٢٧٥ و١٧ / ٣٠٧ وما بعدها).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

من قول النبي ﷺ: «الحلالُ بَيِّنٌ، والحرامُ بَيِّنٌ، وبينهما أمور مشتَبِهاتٌ»[1]؛ فالبين هو المحكم، وإن كانت وجوه التشابه تختلف[2] بحسب الآية والحديث؛ فالمعنى واحد لأن ذٰلك راجع إلى فهم[3] المخاطب، وإذا تؤمل هٰذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيِّناتها داخلةً تحت معنى المتشابه، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤوّل والمخصص والمقيدّ داخلة[4] تحت معنى المحكم.

* * * * *

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ١ / ١٢٦ / رقم ٥٢، وكتاب البيوع، باب الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما أمور مشتبهات، ٤ / ٢٩٠ / رقم ٢٠٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ٣ / ١٢١٩ - ١٢٢٠ / رقم ١٥٩٩) عن النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٢) سيأتي أن الآية في التشابه الحقيقي صراحة، وظاهر أن الحديث في التشابه الإضافي، وقد يندرج فيه أيضاً التشابه الواقع في المناط. (د).

(٣) أي: فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب. (د).

(٤) أي: بعد معرفة أنه الناسخ. . . إلخ؛ فإنه صار واضحاً لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره. (د).

المسألة الثانية[1]

التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات، لٰكن النظر في مقدار الواقع منه: [هل هو][2] قليل أم كثير؟ والثابت من ذٰلك القلة لا الكثرة؛ لأمور:

أحدها: النص الصريح، وذٰلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فقوله في المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ يدل أنها المُعظَم والجمهور، وأُمُّ الشيء معظمه وعامته، كما قالوا: «أمُّ الطريق» بمعنى معظمه، و«أمّ الدماغ» بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه، و«الأمّ» أيضاً الأصل، ولذٰلك قيل لمكة: «أمّ القرى»؛ لأن الأرض دُحيت من تحتها، والمعنى يرجع[3] إلى الأول، فإذا كان كذٰلك؛ فقوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] إنما يراد بها القليل.

---

(١) لهٰذه المسألة والتي تليها فوائد كثيرة؛ فالغاية منها اطمئنان القلب بالقرآن، وحينئذ تسد أبواب الاحتمالات الباطلة المتناقضة حوله؛ فللمفسر أن يرد الكلام إلى أصله الأول، ويبيِّن حكمة صرفه عن الأصل، وعليه أن يعلم الأصول الراسخة ولا يعول على غيرها، ويذكرها بقدر الحاجة، وكذٰلك ربما يكون التأويل الواضح الصحيح خفيّاً بعيداً عن الناس؛ إما لتمكن خطأ منهم، أو لعدم علمهم ببعض ما يتوقف عليه التأويل؛ فيضطر المفسر إلى دفع هٰذه الأمور وهو كاره، فإنه يشمئز عن ذكر الحماقات، ولٰكنه إن تركها لم يحسم جراثيم الباطل! مع أن ذٰلك متعب ومضيِّع للوقت؛ فإن أبواب الجهل والكذب لا تحصى.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) لا يظهر رجوعه للأول الذي هو المعظم؛ لأن المعنى الثاني يرجع إلى أنه المنشأ الذي تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى، وتعليلها بأن الأرض دحيت من تحتها، ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل، ولو قال: «والأم أيضاً الأصل والعماد» كما في «القاموس»؛ لظهر رجوعه للأول، فإن الذي عليه المعتمد والمعول هو معظم الشيء وجمهوره، والنادر لا حكم له. (د).

والثاني: أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والإشكال كثيراً، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى؛ كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨].

وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ[1] لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، والمشكل الملتبس إنما هو إشكال[2] وحيرة لا بيان وهدى، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى؛ فدل على أنه ليس بكثير، ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابهاً؛ لم يصح القول به، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق[3] بالمكلفين حكم من جهته زائدٌ على الإيمان به وإقراره كما جاء، وهذا واضح.

والثالث: الاستقراء؛ فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد؛ كما قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

وقال تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [يونس: ١].

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٣]، يعني: يشبه بعضه بعضاً، ويصدِّق أولهُ آخرَه وآخرهُ أوَّلَه، أعني: أوَّله وآخره في النزول.

---

(١) يقتضي الاستدلال أن معنى «لتبين»؛ أي: به، فيكون بيناً، ويؤكد أن غرضه ذلك سابق الكلام ولاحقه، وهو خلاف ما فسرت به الآية من أنه بيان السنة للقرآن. (د).

(٢) في (ف): «إشكالاً»، قال: «المناسب إنما هو إشكال وخيرة لا بيان وهدى، أو إنما هو ورد إشكالاً... إلخ».

(٣) لعله: «لم يتعلق»، والجملة خبر، والمبتدأ قبله. (ف).

فإن قيل: كيف يكون المتشابه قليلاً؟ وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر به آنفاً؛ فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول[1] كثير، وكل نوع من هٰذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة، ويكفيك من ذٰلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال: «لا عامّ إلا مُخصَّص؛ إلا قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]»[2].

وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها الكلية ألفيت لا تجري على معهود الاطراد؛ فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الإطلاق والعموم في الظاهر، ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات فقيَّدتها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر، وهٰكذا سائر ما ذكر مع العام.

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة إلى ما اختلف فيه إلا القليل، ومعلوم أن المتفق عليه واضح، وأن المختلف فيه غير واضح؛ لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه، وإلى هٰذا؛ فإن الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي، وقد اختلف فيه أولاً في معناه[3]، ثم في

---

(١) أي: قبل معرفة ما يقتضي تأويله، وإلا؛ فبعدها يكون محكماً. (د).

وقال (ف): «سبق إدخاله في المحكم؛ فتأمل».

(٢) لم أظفر به، وهو من كلام الأصوليين، وليس بمسلَّم لهم؛ كما تراه في «إجابة السائل» (ص ٣٠٩ وما بعدها)، بل قال عنه ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٦ / ٤٤٢): «من أكذب الكلام وأفسده»، وفي (٦ / ٤٤٤): «في غاية الجهل، وإما في غاية التقصير في العبارة»، ولذا شكك المصنف في ثبوت هٰذا الأثر عن ابن عباس، انظر (ص ٣١٢، ٤ / ٤٨).

(٣) أي: هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء، أم هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به؟ وقوله: «في صيغته»؛ أي: هل له صيغة تخصه أم لا؟ وقوله: «فيما تقتضيه»؛ أي: الوجوب، أم الندب، أم الأمر المشترك، وهل تقتضي التكرار أم لا تقتضيه، وهل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي عنه يقتضي الأمر بضده أم لا؟ (د).

صيغته، ثم إذا تعينت له صيغة «افعل» أو «لا تفعل» فاختلف في ماذا تقتضيه على أقوال مختلفة؛ فكل ما ينبني على هٰذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف[1] فيه أيضاً، إلا أن يثبت فيه تعينه[2] إلى جهة بإجماع، وما أعز ذٰلك؟

وأيضاً؛ فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم [من][3] القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب، وذٰلك عسير جداً، وأما الإجماع؛ فمتنازع فيه أولاً، ثم إذا ثبت؛ ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط[4] كثيرة جداً، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه، ثم إن العموم مختلف فيه ابتداءً؛ هل له صيغة[5] موجودة أم لا؟ وإذا قلنا بوجودها؛ فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشترط، وأوصاف تعتبر، وإلا؛ لم يعتبر، أو اختلف في اعتباره، وكذٰلك المطلق مع مقيده، وأيضاً، فإذا كان معظم الأدلة غير نصوص بل محتملة للتأويل؛ لم يستقر منها للناظر دليل يسلم بإطلاق.

---

(١) أي: حقيقة أو حكماً، حيث بنى على مختلف فيه. (د).

قلت: في الأصل: «مختلفاً». (٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «إلى أن يثبت تعيينه».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط في الأصل.

(٤) فاشترط بعضهم فيه انقراض العصر، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر، وهل لا بد له من مستند أم لا، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا؟ وهٰكذا. (د).

قلت: انظر ذٰلك في مبحث الإجماع في كتب الأصول، منها: «المحصول» (٤ / ١٧ وما بعدها)، و«البحر المحيط» (٤ / ٥١١ وما بعدها) للزركشي، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٧ / ٣٨ - ٣٩، ١٩ / ٢٦٧ - ٢٦٨)، و«المسودة في أصول الفقه» (ص ٣١٦، ٣٢٠ وما بعدها)، و«روضة الناظر» (٢ / ٤٥٠ - ط الرشد)، و«المستصفى» (١ / ١٨٢)، و«الإحكام» (١ / ٢٢٦) للآمدي، و«شرح تنقيح الفصول» (٢٤١).

(٥) أي: هل الألفاظ والصيغ التي قيل إنها للعموم؛ كمن، والذي، والنكرة في سياق النفي، وهٰكذا؛ هل هي موضوعة للعموم، أم هي للخصوص، أم نقول بالوقف؟

ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلة، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف؛ حتى إنها مختلف في كونها حجة أم لا، وإذا كانت حجة؛ فلها شروط أيضاً إن اختلّت لم تُعمل أو اختلف في إعمالها، ومن جملة ما يقتنص[1] منه الأحكام «المفهوم»، وكله مختلف فيه؛ فلا مسألة تتفرع عنه متفقاً[2] عليه.

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه[3] على القُرى بسبب اختلافهم فيه أولاً، ثم في أصنافه، ثم في مسالك علله، ثم في شروط صحته، ولا بد مع ذٰلك أن يسلم عن[4] خمسة وعشرين اعتراضاً، وما أبعد هٰذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جلياً.

وأيضاً؛ فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين:

إحداهما شرعية، وفيها من النظر ما فيها.

ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة، بل الغالب أنه نظري؛ فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة، وهو رأي القاضي أيضاً، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها؛ فهٰذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جداً، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه.

فالجواب أن هٰذا كله[5] لا دليل فيه، أما المتشابه بحسب التفسير المذكور

---

(١) في (ط): «يقتص». (٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «منه متفق».

(٣) يقال: طم السيل القرى؛ علاها وغلب عليها. (ف). (٤) في (د): «من».

(٥) الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف، وقوله: «بحسب التفسير المذكور»؛ أي: وهو الذي لا يتبين معناه من لفظه، بل يحتاج إلى غيره، يعني: وأما على ما سيأتي في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي؛ فلا تدخل تلك الأنواع، =

وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها؛ فلا تشابه فيها بحسب الواقع إذ هي قد فسرت، فالعموم[1] المراد به الخصوص قد نصب الدليل على تخصيصه، وبيّن المراد به، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس: «لا عام إلا مخصص»[2]؛ فأي تشابه فيه وقد حصل بيانه؟ ومثله سائر الأنواع، وإنما يكون متشابهاً عند عدم بيانه، والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله ﷺ، ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلاً حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا؛ إذ كان حقيقة البيان[3] مع الجمع بينهما؛ فالعام مع خاصه هو الدليل، فإن فقد الخاص؛ صار العام مع إرادة[4] الخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه[5] زيغاً وانحرافاً عن الصواب.

= وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهي الإشكال، وسيأتي جواب الثاني في المسألة التالية حيث يقول: «وأما مسائل الخلاف وإن كثرت... إلخ». (د).

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «بالعموم».

(٢) في صحته عن ابن عباس نظر، ولم أظفر به مسنداً عنه، وانظر ما علقناه على (ص ٣٠٩).

(٣) الأنسب حذف كلمة مع (ف).

(٤) أي: وهذا غير موجود في الشريعة؛ فلا عام أريد به الخصوص وفقد فيه مخصصه، بل لا بد من قيام دليل الخصوص. (د).

(٥) أي: إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده في الشريعة؛ لأن الدليل الشرعي هو مجموع العام ومخصصه؛ فالأخذ بالعام وحده زيغ. (د).

قلت: قال المصنف في «الاعتصام» (١ / ٢٤٥ - ٢٤٦): «من اتباع المتشابهات الأخذ بالمطلقات قبل النظر في مقيداتها، وبالعمومات من غير تأمل: هل لها مُخصِّصات أم لا؟ وكذلك العكس، بأن يكون النص مقيداً فيطلق، أو خاصاً فيعمم بالرأي من غير دليل سواه؛ فإن هذا المسلك رمي في عماية، واتباع للهوى في الدليل، وذلك أن المطلق المنصوص على تقييده مشتبه إذا لم يقيد، فإذا قيّد؛ صار واضحاً».

ولأجل ذٰلك عُدَّت المعتزلة من أهل الزيغ؛ حيث اتبعوا نحو قوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت: ٤٠].

وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ [الكهف: ٢٩].

وتركوا مبينه وهو[1] [قوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩]، واتبع الخوارج نحو قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠]، وتركوا مبينه وهو] قوله: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا﴾ [المائدة: ٩٥].

وقوله: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥].

واتبع الجبرية نحو قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

وتركوا بيانه وهو قوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢ و٩٥] وما أشبهه.

وهٰكذا سائر من اتبع هٰذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها، ولو جمعوا

---

(١) غير مفهوم أن تكون الآيتان في التحكيم بياناً لآيتي نسبة الفعل للخلق مربوطاً بمشيئتهم، وفي «الاعتصام [١ / ٣٠٣ ـ ط ابن عفان] في نفس هٰذا الموضوع أن الآيتين في التحكيم يردان على الخوارج في إنكارهم التحكيم على علي رضي الله عنه، استدلالاً منهم بآية: ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾، أما آيتا نسبة الفعل؛ ففي تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة في ذٰلك آية: ﴿**وما تشاؤون إلا أن يشاء الله**﴾، وعليه؛ فيتعين أن يكون قد سقط من الكلام:

١ ـ الآية التي بينت آيتي نسبة الفعل. و٢ ـ رأي الخوارج، و٣ ـ استدلالهم بآية ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾.

فتكون آيتا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبينتين لما في هٰذه الآية الأخيرة، وسيأتي في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا، وسيأتي أيضاً في المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ ما لو انضم إلى هٰذا عين الجمل الساقطة هنا، وانظر قوله في المسألة بعد هٰذه: «ومن أمثلة هٰذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة الخوارج وغيرهم»، مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج. (د). قلت: وانفردت (ط) بذكرهم، وما بين المعقوفتين منها فقط.

بين ذٰلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل؛ لوصلوا إلى المقصود، فإذا ثبت هٰذا؛ فالبيان مقترن بالمبين، فإذا أخذ المبين من غير بيان؛ صار متشابهاً وليس بمتشابه في نفسه شرعاً، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم؛ فضلوا عن الصراط المستقيم، وبيان هٰذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة، وهي:

* * * * *

المسألة الثالثة

وهي أن المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين[1]:

أحدهما حقيقي.

والآخر إضافي.

وهٰذا فيما يختص بها نفسها، وثم ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تتنزل[2] عليه الأحكام.

فالأول هو المراد بالآية، ومعناه راجع إلى أنه لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، ولا نصب لنا دليل على المراد منه، فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها؛ لم يجد فيها ما يُحكم له معناه، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه، ولا شك في أنه قليل لا كثير، وعلى ذٰلك دلت الأدلة السابقة في أول المسألة، ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به، وهٰذا مذكور في فصل البيان والإجمال، وفي نحو من هٰذا نزلت آية آل عمران: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ [مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ]﴾ [آل عمران: ٧]، حين قدم وفد نجران على رسول الله ﷺ[3].

---

(١) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١٤٣ - ١٤٧ و١٧ / ٣٠٧ - ٣٠٨، ٣٧٢ - ٣٧٣، ٣٨٠، ٤١٨ - ٤٢٦)، و«الاعتصام» (١ / ٢٢١)، و«إيثار الحق» (ص ٩٣ - ١٠١)، و«الفقيه والمتفقه» (١ / ٦٢ - ٦٣)، و«التكميل في أصول التأويل» للفراهي (ص ٢٣ - ٢٩)، و«التيسير في قواعد علم التفسير» (ص ١٩٥ وما بعدها) للكافيجي.

(٢) في (ط): «تنزل».

(٣) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (٣ / ١٧٧) بإسنادٍ ضعيف، وضعفه ابن حجر في «الفتح» (٨ / ٢١٠)؛ إذ ذكر قولاً آخر في سبب نزولها ورجَّحه.

وأورد الزمخشري في «الكشاف» نحوه، وقال الزيلعي في «تخريجه» (١ / ٣٦٩): «عزاه الواحدي في «أسباب النزول» للكلبي». =

قال ابن إسحاق[1] بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم، وهم من النصـرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم - يريد في شأن عيسى -: «يقولون: هو الله؛ لأنه كان يحيي الموتى، ويُبرىء الأسقام، ويخبر بالغيوب، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً، ويقولون: هو ولد الله؛ لأنه لم يكن له أب يعلم، وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد[2] آدم قبله، ويقولون: هو ثالث ثلاثة؛ لقول الله: فعلنا، وأمرنا، وخلقنا، وقضينا، ولو[3] كان واحداً؛ لما قال إلا فعلتُ وقضيتُ وأمرتُ وخلقتُ، ولٰكنه هو وعيسى ومريم».

قال: «ففي كل ذٰلك من أمرهم[4] قد نزل القرآن، يعني صدر سورة آل عمران إلى قوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]؛ ففي الحكاية مما نحن فيه أنهم[5] ما قدروا الله حقَّ قدره إذ قاسوه بالعبيد؛ فنسبوا له الصاحبة والولد، وأثبتوا للمخلوق ما لا يصلح إلا للخالق، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب، وكان الواجب عليهم الإيمان بآيات الله وتنـزيهـه عما لا يليق به فلم يفعلوا، بل حكموا على الأمور الإلٰهية بمقتضى

= وانظر ما مضى (ص ٢١١).

وانظر الثابت عنه - ﷺ - في وفد نجران في «تاريخ المدينة» لابن شبة (٢ / ٥٨٠ وما بعدها). وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(١) في «سيرته» (٢ / ١٦٤ - مع «سيرة ابن هشام» - ط دار الخير).

(٢) في «سيرة ابن هشام»: «. . . يصنعه أحد من ولد. . .».

(٣) في (ط): «فيقولون: لو. . .».

(٤) في «سيرة ابن هشام»: «من قولهم».

(٥) أي: فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من المتشابه؛ لأن المباحث المذكورة عنهم في عيسى، إنما هي من المحكم في آياتها التي وردت فيها، لا يوجد فيها اشتباه، ولٰكن في الموضوع اتباع أهوائهم مبررين لها بهٰذه الخيالات الفاسدة، وهي أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهواءهم في تفسير الآيات المتشابهة، ولذٰلك قال: «وفي نحو من هٰذا نزلت آية. . . إلخ»، ولم يقل: وفيه نزلت. (د).

آرائهم؛ فزاغوا عن الصراط المستقيم.

والثاني: وهو الإضافي ليس بداخل في صريح الآية، وإن كان في المعنى داخلاً فيه لأنه لم يصر متشابهاً من حيث وضع في الشريعة[1] من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمر، ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى؛ فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة[2]، وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة؛ فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه لأنه إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان؛ فما ظنك بهم مع عدمه؟ فلهذا قيل إنهم داخلون بالمعنى في حكم الآية.

ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم، ومثله ما خرجه مسلم عن سفيان؛ قال: «سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفي عن قوله: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِى ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَـٰكِمِينَ﴾ [يوسف: ٨٠]؛ فقال جابر: لم يجىء تأويل هذه الآية. قال سفيان: وكذب. قال الحميدي: فقلنا لسفيان: ما أراد بهذا؟ فقال: إن الرافضة تقول: إن علياً في السحاب؛ فلا يخرج ـ يعني مع من خرج من ولده ـ حتى ينادي مناد من السماء ـ يريد[3] علياً أنه ينادي ـ: اخرجوا مع فلان! يقول جابر: فذا تأويل هذه الآية، وكذب، كانت في إخوة يوسف»[4].

فهذه الآية أمرها واضح، ومعناها ظاهر يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها، كما دل الخاص على معنى العام، ودل المقيد على معنى المطلق، فلما قطع

(١) في (ط): «الشرع».

(٢) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هذين السببين، بخلاف القسم الثالث؛ فالدليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه، وإنما الاشتباه في التطبيق. (د).

(٣) في الأصول كلها و (ط): «تريد»، وما أثبتناه من مصدر تخريجه.

(٤) أخرجه مسلم في «مقدمة صحيحه» (١ / ٢٠ ـ ٢١).

جابر الآية عما قبلها مـا بعدها، كما قطع غيـره الخاص عن العام والمقيد عن المطلق؛ صار الموضع بالنسبة إليه من المتشابه؛ فكان من حقه التوقف، لٰكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية.

وأمـا الثالث؛ فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة، وإنما هو عائد على مناط الأدلة؛ فالنهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية كذٰلك، فإذا اختلطت الميتة بالذكية؛ حصل الاشتباه في المأكول لا في الدليل على تحليله أو تحريمه، لٰكن جاء الدليل المقتضي لحكمه في اشتباهه، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه، وهٰكذا سائر ما دخل في هٰذا النوع، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل؛ فلا مدخل له في المسألة[1].

فصل

فإذا ثبت هٰذا؛ فلنرجع إلى الجواب عن باقي[2] السؤال، فنقول:

قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها كالعام والخاص وما ذكر معه قليل، وأن ما عد منه غير معدود منه، وإنما يعد منه التشابه الحقيقي خاصة.

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت؛ فليست من المتشابهات بإطلاق، بل فيها ما هو منها وهو نادر؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح فلم

---

(١) في نسختي (ف) و(م) زيادة: «أ. هـ»! ولم يسبق أن المصنف أشار إلى نقل حتى تثبت إشارة الانتهاء، وفي (ط): «مقتضي حكمه في اشتباهه...».

(٢) وهو الخاص بمسائل الخلاف، وقوله: «ظهر مما تقدم» هٰذا كتمهيد لربط أطراف المقام بعضهـا ببعض، وكفـذلكتـه على الجـواب عن الشق الأول من السؤال لإحضار المقام كله لدى السامع. (د).

يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبه المحجوب أمره عن العباد؛ كمسائل الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشباه ذٰلك.

وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها[1]؛ دل على أن ذٰلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن؛ لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل، ولا تكليف يتعلق بمعناها، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذٰلك، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها[2] ومناطاتها، والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر[3]، بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه، والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة؛ فلكل مأخذ يجري عليه، وطريق يسلكه بحَسبه لا بحسب[4] ما في نفس الأمر؛ فخرج المنصوص[5] من الأدلة عن أن يكون متشابهاً

---

(١) بل أثبتوا معانيها، وتركوا الخوض في كيفياتها، وانظر لزاماً: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٥٤ - ٥٩ و٦ / ٣٥ و١٦ / ٣٩٠ - ٤٠١)، و«الرسالة التدمرية» (٢ / ١٤٤ وما بعدها - مع التحفة المهدية)، و«اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص ٧٧)، وكتابنا «الردود والتعقبات» (ص ٦٧ وما بعدها).

نعم، من أطلق التشابه عليها مريداً بذٰلك حقائقها وكيفياتها؛ فهٰذا قد يسوغ لأن ذٰلك لا يعلمه إلا الله، انظر: «منهج ودراسات لآيات الصفات» (ص ٢٣، ٢٤) للشنقيطي، وتعليقنا المتقدم (٢ / ١٩٥، ٢٥٧)، والآتي على (ص ٣٢٣ - ٣٢٦).

(٢) أي: فيما يخرج عليه الدليل ويحمل عليه معناه؛ فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله: «وإنما قصاراه... إلخ»، ويكون قوله: «إلى التشابه الإضافي وهو الثاني» راجعاً إلى قوله مخارجها، وقوله: «أو إلى التشابه الثالث» راجعاً إلى قوله ومناطاتها. (د).

(٣) أي: إن قلنا: إن لله حكماً في نفس الأمر في كل مسألة، وهو رأي المخطئة، فإن قلنا: إن حكم الله في كل مسألة هو ما وصل إليه المجتهد بعد بذل وسعه؛ فيكون الأمر أظهر. (د).

(٤) في الأصل: «لا في حسب».

(٥) قد يفهم من التقييد أن هٰذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما =

بهٰذا الاعتبار، وإنما قصاراه أن يصير إلى التشابه الإضافي وهو الثاني، أو إلى التشابه الثالث.

ويدل على ذٰلك أنك تأخذ كل عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة؛ فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل[1] لأنه أخذ الشريعة مأخذاً اطردت له فيه، واستمرت أدلتها على استقامة، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها؛ لتشابهت على أكثر الناس، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل، والأمر على ضد ذٰلك، وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها، ومعترف بأن قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] على ظاهره من غير شك فيه؛ فيستقرىء من هٰذا إجماع على أن المتشابه في الشريعة قليل، وإن اعترفوا بكثرة الخلاف.

وأيضاً؛ فإن كل خلاف واقع لا يستمر أن يعدّ فى الخلاف، أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع[2] **بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلّت، وما ضلّت إلا وهي غير معتبرة القول فيما ضلّت فيه؛ فخلافها لا يعد خلافاً، وهٰكذا ما جرى مجراها في الخروج عن الجادة،** وإلى

= الإجماع الناشىء عنهما، أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع؛ فلا يخرج عن التشابه، وربما أيد ذٰلك قوله فيما سبق: «ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى... إلخ»، ولٰكنا لا نأخذ بهٰذا الفهم؛ لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضرب الثالث كغيره من الأدلة الشرعية. (د).

(١) فهٰذا النوع من المتشابه نسبي؛ فقد يتشابه عند هٰذا ما لا يتشابه عند غيره، كما أن الملائكة يعلمون من أخبار الغيب ما يكون متشابهاً عند بني آدم، أفاده ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٧ / ٣٨٠).

(٢) في (ط): «تجتمع».

ذٰلك؛ فإن من الخلاف ما هو راجع في المعنى إلى الوفاق، وهٰذا مذكور[1] في كتاب الاجتهاد؛ فيسقط[2] بسببه كثير مما يعد في الخلاف، وإذا روجع ما هنالك تبين منه هٰذا المقصد، ووجه آخر، وهو أن كثيراً مما ليس بمحتاج إليه في علم[3] الشريعة قد أدخل[4] فيها وصار من مسائلها، ولو فرض رفعه من الوجود رأساً؛ لما اختل مما يحتاج إليه في الشريعة شيء بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها ـ دع العرب المحفوظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم ـ، بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى علم كلام العرب؛ كمالك، والشافعي، وأبي حنيفة، ومن قبلهم أو بعدهم من أمثالهم[5]؛ فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذٰلك الخلاف[6].

ومن استقرأ مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً، وقد مر في المقدمات تنبيه على هٰذا المعنى، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج إليه المجتهد من العلوم المُعينة له على اجتهاده، فإذا جمعت هٰذه الأطراف؛ تبين منها أن المتشابه قليل، وأن المحكم هو الأمر العام الغالب.

---

(١) سيأتي في المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذاخرة بالفوائد في هٰذا الموضوع. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «فسقط».

(٣) في (ط): «علوم».

(٤) أي: قد أدخل في علم الشريعة ـ بعدما احتاج إليه هٰؤلاء المجتهدون وأمثالهم ـ شيء كثير وقع فيه خلاف، لا حاجة إلى علم الشريعة به، وقد حسب عليها وعد من الخلاف فيها، وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التي أشار إليها سابقاً تحققت صحة ما يقول. (د).

(٥) كذا في (ط)، وفي غيره: «وأمثالهم».

(٦) قال الشافعي: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»، نقله السيوطي في «صون المنطق» (ص ١٥)، وقال (ص ٢٢): «وقد وجدتُ السلف قبل الشافعي أشاروا إلى ما أشار إليه من أن سبب الابتداع الجهل بلسان العرب».

قلت: من ذٰلك قول الحسن البصري في بعض المبتدعة: «أهلكتهم العجمة» كما في «التاريخ الكبير» (٥ / ٩٣) للبخاري.

المسألة الرابعة

التشابه[1] لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على ذٰلك من وجهين:

أحدهما: الاستقراء أن الأمر كذٰلك[2].

والثاني: أن الأصول لو دخلها التشابه؛ لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهٰذا باطل.

وبيان ذٰلك أن الفرع مبني على أصله؛ يصح بصحته، ويفسد بفساده، ويتضح باتضاحه، ويخفى بخفائه، وبالجملة؛ فكل وصف في الأصل مثبت[3] في الفرع؛ إذ كل فرع فيه ما في الأصل، وذٰلك يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها[4] ببعض في

---

(١) أي: الحقيقي الذي ظهر من تحقيقه في المسألة قبلها أنه قليل، وكما سيشير إليه في آخر المسألة، وعلى كل حال؛ هٰذا بحث آخر غير تشابه نفس الآيات. (د).

(٢) قال (ف): «الأنسب: استقراء أن الأمر كذٰلك».

(٣) هٰكذا في (د)، وفي الأصل وفي (ف): «مثبوت»، وفي (ط): «مبثوث».

(٤) أي: فكثيراً ما يتوقف التفريع على أصل على ملاحظة أصل آخر، فإذا كان في هٰذه الأصول متشابه؛ فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه؛ فإنه يكون متشابهاً، فيسري التشابه إلى الفروع التي انبنت على المتشابه أو إلى الأصول الأخرى التي ترتبط بهٰذا الأصل المتشابه، ومعلوم أن هٰذا كثير جداً؛ فيكون أكثر الفروع متشابهاً، فقوله: «لزم سريانه في جميعها»؛ أي: جميع فروع الأصول التي نيط التفريع عليها بهٰذا الأصل المتشابه، وليس المراد جميع فروع الشريعة؛ لأنه:

أولاً: لا يوافق مدعاه من أن الأكثر يكون متشابهاً.

وثانياً: لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبنى على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة. (د).

التفريع عليها، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه؛ لزم سريانه في سائرها[1]؛ فلا يكون المحكم أمّ الكتاب، لٰكنه كذٰلك؛ فدل[2] على أن المتشابه لا يكون في شيء من أمهات الكتاب.

فإن قيل: فقد وقع في الأصول أيضاً؛ فإن أكثر الزائغين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع، ولو كان زيغهم في الفروع؛ لكان الأمر أسهل عليهم.

فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذٰلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية، وعند ذٰلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة، وإنما [وقع][3] في فروعها؛ فالآيات الموهمة للتشبيه والأحاديث التي جاءت مثلها[4] فروع عن أصل التنزيه الذي هو

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «جميعها».

(٢) لا يخفى ما في هٰذا البيان من الخطابة. (ف). (٣) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٤) دندن المصنف على المتشابه، ثم تكلم على الصفات، ثم ألمح في قوله هٰذا أن آيات وأحاديث الصفات من المتشابه.

وصرَّح الإمام النووي في «شرحه على صحيح مسلم» (١٦ / ٢١٨) أن الصفات من باب المتشابه، ونقل ذٰلك عن الغزالي في «المستصفى» وأقره عليه؛ فقال في مبحث المتشابه: «ويطلق على ما ورد في صفات الله تعالى مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه، ويحتاج إلى تأويل».

وهٰذا هو القول بتفويض المعنى الذي جنح إليه، بل صرح به النووي في «شرحه» أكثر من مرة، وسبق أن أشرنا إلى أن السلف الصالح كفوا عن الخوض في البحث في كيفية الصفة الواردة في الآية القرآنية أو الحديث النبوي، وقالوا كلمات في معانيها لها معانٍ مفهومة وصحيحة، ولا يليق أن يكون مذهبهم فيها أن تكون آيات الصفات بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم أحدٌ معناه؛ فإنهم رحمهم الله تكلموا في جميع آيات الصفات، وفسروها بما يوافق معناها ودلالتها، ولم يسكتوا عن بيان معنى آيةٍ ما، سواء في ذٰلك المحكم والمتشابه.

وهنا لا بد لنا من كلمة عن المحكم والمتشابه، وهل الراسخون في العلم يعلمون معنى =

. . . .

= المتشابه أم يفوِّضون العلم فيه إلى الله؟ وبمعنى آخر: هل الوقوف على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ [آل عمران: ٧] لازم، وما معنى التأويل فيها؟

يرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى الوقف على لفظ الجلالة؛ لأن التأويل المذكور في الآية هو معرفة الأمور الغيبيَّة التي استأثر الله بعلمها، ورأى آخرون أن التأويل الوارد فيها بمعنى المآل والعاقبة، وشاركوا شيخ الإسلام في القول بالوقف المذكور؛ لأن الراسخين في العلم لا يعلمون مآل أخبار القرآن وعواقب أمره على سبيل التفصيل والتحديد والكنه والحقيقة، وهٰذا قريب من قول شيخ الإسلام؛ إذ هٰذه الأمور من الغيب الذي استأثر الله به، بينما رأى فريق ثالث أن التأويل مستعمل عند السلف بمعنى التفسير والبيان؛ فقال هٰؤلاء بالوقف على ﴿والراسخون في العلم﴾، وكلا الفريقين مصيب فيما ذهب إليه؛ لأن أصحاب القول بالوقف على لفظ الجلالة يستبعدون أن يكون هناك بشر يشارك الله في علم غيوبه، وأصحاب القول بالوقف على ﴿والراسخون في العلم﴾ يستبعدون أن يكون تفسير القرآن وبيان معناه لا يعلمه إلا الله، في الوقت الذي أُنزل فيه ليُفهم ويتدبَّر.

ولم يقف فريق آخر من علماء الكلام والفقه والتفسير على مأخذ كل رأي من الآراء المذكورة، وعلى الأصل الذي بنوا عليه رأيهم، ووجدوا بين أيديهم روايات مختلفة عن السلف، كل يختار رأياً في الوقف؛ فصوروا أنَّ في المسألة نزاعاً وخلافاً بين السلف، وليس الأمر على التحقيق كذٰلك، وكان عليهم أن يمعنوا النظر أكثر وأكثر؛ فإن المسألة ليست محل نزاع لو عرف مأخذ كل رأي وأصل كل قول؛ فإن جميع الأقوال التي رويت على أن الوقف على لفظ الجلالة محمولة على أن المراد بالتأويل في الآية عواقب أخبار القرآن ومصائرها، وجميع ما روي على أن الوقف على ﴿والراسخون في العلم﴾ محمول على أن التأويل المذكور هو التفسير والبيان.

وبهٰذا يزول الإشكال والاشتباه الذي نشأ بين المتأخرين لعدم تفرقتهم بين معنى الآية وبين تأويلها، وعدم إدراكهم ما قد يترتب على إهمال التفرقة بين المعنيين من آراء ربما قد احتجموا عنها لو تنبهوا إلى ذٰلك.

تعرض السلفيون ـ وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ـ لهٰذه المشكلة التي فرَّقت كلمة العلماء، ووضعوا أيديهم على بدايتها متعمقين في أسبابها، باحثين عن نتائجها، =

. . . .

= متسائلين: هل يجوز عقلاً أن يتكلم الله بكلام لا معنى له عند المخاطب، وهل يجوز كذلك أن يقول الرسول لأمته: إن ربكم قد خاطبكم بكلام لا يعلم معناه إلا هو، وهل يجوز أن يقول لهم: إن القرآن أنزل ليتدبر في الوقت الذي لا يعلم معناه إلا الله؟

إن المشكلة تزداد خطورة خصوصاً في نظر شيخ الإسلام ابن تيمية حين يرى أن وظيفة الرسول هي البلاغ الموصوف بأنه ﴿بلاغ مبين﴾، وأن وظيفة القرآن أنه أُنزل: ﴿تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة﴾، ثم يكون الرسول نفسه لا يفهم معنى ما تكلم به بدعوى أنه لا يعلم تأويله إلا الله، وبدعوى أن الصفات من المتشابه.

لعل هٰذه المشكلة كانت سبباً في أن ابن تيمية قد خصص حياته لخدمتها من قريب ومن بعيد؛ فهو إن خاض غمار الفلسفة أو علم الكلام، أو ناقش الفقهاء والصوفية؛ فسلاحه في كل ميدان هو آيات الكتاب، أو حديث الرسول ﷺ الصحيح؛ لأنه ليس هناك آية لا معنى لها، أو مصروفة عن ظاهرها، بل كل آيات القرآن واضحة في معناها، وليس هناك لبس ولا خفاء، ولقد تتبع ابن تيمية أقوال السلف تتبع الخبير بمصادرها، واضعاً أدلة هٰؤلاء وهٰؤلاء أمام النصوص؛ فظهر له الغثُّ من السمين، والصحيح من الخطأ، والسليم من السقيم.

وفي القول السابق ادعاء أنه يوجد في ظاهر النصوص ما يوهم التشبيه، وهٰذا ليس بصحيح.

والخلاصة أنه ما من قول يدعي أن هٰذه الآية أو تلك من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله؛ إلا وقد تكلم السلف في بيان معناها، حتى من أطلق المتشابه على نصوص الصفات مريداً بذٰلك حقائقها وكيفياتها التي هي عليها، فهٰذا يسوغ أن يُسمَّى متشابهاً؛ لأن حقائق الصفات وما هي عليه من الكيفيات لا يعلمه إلا الله، وهٰذا هو تفويض الكيفية الذي يقول به السلف؛ إلا أننا على الرغم من ذٰلك نعلم معنى الاسم والصفة؛ فنعلم معنى سميع وبصير وعليم، ومعنى السمع والبصر والعلم، ونعلم معنى أن له يدين ووجهاً، كل هٰذا ونحوه نعلم معناه بمقتضى لغة التخاطب، ولا يقتضي علمنا بمعاني هٰذه النصوص أن تكون مثل ما في الشاهد من سمع المخلوق وبصره وعلمه ويديه ووجهه، ومع هٰذا كله؛ فلا ينبغي إطلاق لفظ المتشابه على الصفات لأجل هٰذا إلا به، ولهٰذا لم يؤثر عن السلف إطلاقه عليها.

وكذا إذا تتبعنا أقوال العلماء في معنى المتشابه؛ فلا نجد رأياً إلا وقد بين السلف معناه ووضحوه، فإذا جعلنا المتشابه هو المنسوخ كما روي عن ابن مسعود وابن عباس وقتادة والسدي =

قاعـدة من قواعد العلم الإلٰهي، كما أن فواتح السور وتشابهها واقع ذٰلك في بعض فروع من علوم القـرآن، بل الأمـر كذٰلك أيضاً في التشابه الراجع إلى المنـاط؛ فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصـل التحليل والتحـريم في المنـاطـات البينة، وهي الأكثر، فإذا اعتبر هٰذا

= وغيرهم؛ علمنا يقيناً أن العلماء يعلمون معنى المتشابه لأنهم يعلمون معنى المنسوخ، سواء كان منسوخاً لفظه أو لفظه ومعناه، وهٰذا يدلُّ على كذب من قال عن ابن عباس وابن مسعود أن الراسخين في العلم لا يعلمون معنى المتشابه.

وإذا جعلنـا المتشـابه أخبار القيامة وما فيها؛ فمعلوم بين المسلمين أن وقت قيام الساعة وحقيقة أمرها لا يعلمه إلا الله، لٰكن ذٰلك لا يدل على أننا لم نفهم معنى الخطاب الذي خوطبنا به في ذٰلك، والفرق واضح بين معرفة الخبر وبين حقيقة المخبر عنه.

وإذا جعلنا المتشابهات أوائل السور المفتتحة بحروف المعجم؛ فهٰذه الحروف ليست كلاماً تاماً مكوَّناً من الجمل الإسمية والفعلية، ولهٰذا؛ فلا تعرب لأن الإعراب جزءٌ من المعنى، بل ينطق بها موقوفة كما يقال: أ ب ت، ولهٰذا تكتب في صورة الحروف المقطعة لا بصورة اسم الحرف.

يقول ابن تيمية: «فإذا كان على هٰذا كل ما سوى هٰذه محكماً حصل المقصود؛ فإنه ليس المقصود إلا معرفة كلام الله وكلام رسوله.

وانـظر موقف شيخ الإسـلام من المتشـابـه ورده على مفوضة المعنى في: «تفسير سورة الإخـلاص» (ص ١٤٣ ومـا بعـدها)، و«الحمويَّة» (١٦٠ ـ ١٦٣)، و«مجموعة الرسائل» (١ / ١٨٩)، و«مجموع الفتاوى» (٣ / ٥٤ ـ ٦٧ و٥ / ٣٥ ـ ٣٧، ٢٣٤، ٣٤٧ ـ ٤٣٩ و١٠ / ٥٦٠ و١٣ / ٢٧٩ ـ ٢٨٠، ٣٧٤ ـ ٣٧٥، ٣٨٤ ـ ٣٨٥ و١٦ / ١٧٣، ٤٠٧ ـ ٤٢٢)، و«الإمام ابن تيمية وموقفه من التأويل» (ص ١٦٤ وما بعدها)، وقد أخطأ رشيد رضا في «تفسير المنار» (٣ / ١٦٥) عندما نقل عن ابن تيمية أن المتشابه عنده آيات الصفات خاصة، ومثلها أحاديث الصفات.

وانظر في المسألة: «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة (ص ٦٢، ٧٣)، و«منهج ودراسات» (ص ٢٣ ـ ٢٤) للشنقيطي، و«منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (٢ / ٤٧٢ ـ ٥٠٠)، وكتابنا «الردود والتعقبات» (ص ٧٧ ـ ٨٢)، و«التيسير في قواعد علم التفسير» (ص ١٨٨ وما بعده) للكافيجي.

المعنى؛ لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام، اللهم إلا أن يؤخذ التشـابـه على أنه الإضافي؛ فعند ذلك [لا][1] فرق بين الأصول والفروع في ذلك، ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيغ والضلال، وليس هو المقصود[2] ها هنا، ولا هو مقصود صريح باللفظ وإن كان مقصوداً بالمعنى، والله أعلم؛ لأنـه تعـالى قال: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ الآية [آل عمران: ٧]؛ فأثبت فيه متشابهاً، وما هو راجع لغلط[3] الناظر لا ينسب إلى الكتاب حقيقة، وإن نسب إليه؛ فبالمجاز.

* * * * *

---

(١) سقطت إلا من (ط)، ولذا قال (د): «لعله سقط منه لفظ «لا»؛ أي: فعند ملاحظة التشـابـه الإضافي لا يوجد فرق بين الأصول والفروع، وقوله: «ومن تلك الجهة»؛ أي: وبسبب التشابه الإضافي في الأصول جاء الزيغ في العقائد؛ كما تقدم له أمثلته». ونحوه عند (م).

(٢) أي: إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقي، وليس الإضافي مقصوداً في هٰذا المبحث، كما أنه ليس مقصوداً بلفظ الآية وإن كان داخلاً فيها بالمعنى كما ذكره سابقاً. (د).

(٣) الناشىء من عدم ضمه لأطراف الأدلة بعضها إلى بعض كما سبق؛ فليس في نفس الأدلة اشتباه، إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه. (د).

المسألة الخامسة [1]

تسليط التأويل على المتشابه فيه تفصيل فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقي أو من الإضافي، فإن كان من الإضافي؛ فلا بد منه إذا تعين بالدليل كما بيّن العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والضروري بالحاجي، وما أشبه ذٰلك؛ لأن مجموعهما هو المحكم، وقد مر بيانه، وأما إن كان من الحقيقي؛ فغير لازم تأويله؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف إن كان موجوداً[2] لأنه[3] إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح أو بالحديث الصحيح، أو بالإجماع القاطع، أو لا، فإن وقع بيانه بأحد هٰذه؛ فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه، وهو الإضافي، وإن لم يقع بشيء من ذٰلك؛ فالكلام في مراد الله تعالى من غير هٰذه الوجوه تسوُّرٌ على ما لا يعلم، وهو غير محمود.

وأيضاً؛ فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا[4] لهٰذه الأشياء، ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين

---

(١) انظر: «الاعتصام» (١ / ٢٢١)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١٤٥، ٢٧٥ - ٢٧٦ و١٧ / ٣٧٨ و٣٨٩ - ٣٩٠).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «موحداً»، وعلق (د): «راجع المسألة الثانية عشرة في باب البيان والإجمال تجد في أولها أنه؛ إما لا يتعلق بالمجمل تكليف، وإما أنه لا وجود له، أي: إذا وقفنا على ﴿والراسخون في العلم﴾، وعليه؛ فلعل الأصل هنا إن كان «موجوداً»؛ أي: على فرض وجود المجمل بمعنى المتشابه الحقيقي».

(٣) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل؛ لأن هٰذا التشقيق لا يجيء في المجمل الحقيقي الذي يقول فيه: «إن كان موجوداً»، وكذا الضمير في «بيانه» للمجمل مطلقاً. (د).

قلت: قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٧ / ٣٨٦): «وقد قال كثير من السلف: إن المحكم ما يعمل به، والمتشابه ما يؤمن به ولا يعمل به»، وانظر الآثار الواردة في ذٰلك عند ابن جرير في «التفسير» (٣ / ١٨٥ - ١٨٦).

(٤) أي: لم يتعرضوا ويتصدوا له في باب ضرب، من قولهم: عرض له أشد العرض =

تأويل من غير دليل، وهم الأسوة والقُدوة، وإلى ذلك؛ فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ الآية [آل عمران: ٧].

ثم قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضاً رجوعاً إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها، من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع؛ تأنيساً للطالبين، وبناءً على استبعاد الخطاب بما لا يفهم، مع إمكان الوقوف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، وهو أحد[1] القولين للمفسرين؛ منهم مجاهد، وهي مسألة اجتهادية، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف، وقد استدل الغزالي على صحة هذا المذهب بأمور ذكرها في كتابه المسمى بـ «إلجام العوامّ»[2]؛ فطالِعْهُ من هنالك.

* * * * *

= واعترض له؛ قابله بنفسه كما في «شرح القاموس». (د).

قلت: انظر الموقف السليم من المتشابه: «القواعد الحسان لتفسير القرآن» (ص ٧٠ ـ ٧١) للسعدي، و«إعلام الموقعين» (٢ / ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣٠٤).

(١) وعليه؛ فلا يوجد المتشابه بالمعنى الحقيقي. (د).

قلت: إنظر تعليقنا على (ص ٣٢٣ ـ ٣٢٦).

(٢) (ص ٣٤).

المسألة السادسة

إذا تسلط التأويل على المتشابه؛ فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة: أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار، متفق[1] عليه في الجملة بين المختلفين، ويكون اللفظ المؤول قابلاً له، وذٰلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أو لا[2]، فإن لم يقبله؛ فاللفظ نص لا احتمال فيه، فلا يقبل التأويل، وإن قبله اللفظ؛ فإما أن يجري على مقتضى العلم[3] أو لا، فإن جرى على ذٰلك؛ فلا

---

(١) هٰذا هو الوصف الثاني، ولم يبن عليه شيئاً في بيانه الآتي، وكأنه لازم للوصف الأول، وهو صحة المعنى في الاعتبار؛ لأنه لا يكون كذٰلك إلا حيث يتفق عليه في الجملة وإن خولف في التفصيل؛ فرجع الأمر إلى شرطين:

الأول: صحة المعنى في الاعتبار بأن يكون متفقاً مع الواقع المعترف به إجمالاً ممن يعتد بهم.

والثاني: أن يكون وضع اللفظ قابلاً له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازاً أو كناية، جارياً في ذٰلك على سنن اللغة العربية. (د).

قلت: مما ينبغي التنبه له في الأول: معرفة مراد المتكلم بكلامه، لا معرفة ما يحتمله اللفظ من المعاني من جهة اللغة فحسب، وفي الثاني أن يعلم أن ورود اللفظ بمعنى لا يلزم منه أن يكون هٰذا المعنى ملازماً له في جميع النصوص الأخرى وإن اختلف السياق، وكذا الاستدلال على أحد المعاني الداخلة في معنى الآية بكونه هو الغالب في النصوص؛ فغلبته فيه دليل على عدم خروجه عن معنى النص؛ فالحمل على الأغلب أولى من الحمل على غيره، انظر في هٰذا كله ومع التمثيل عليه: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٦ / ١٣، ١٤، ٣٦٦ و٧ / ٢٨٦)، و«الصواعق المرسلة» (١ / ١٩٢، ١٩٣)، و«إرشاد الفحول» (ص ١٧٦)، و«أضواء البيان» (١ / ٣٢٨)، و«منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (٢ / ٥٥٢ ـ ٥٥٥). وفي (د): «إذ تسلَّط...».

(٢) في الأصل و(ف): «أم لا».

(٣) يعني أن اللفظ إذا كان قابلاً بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر: هل معنى التركيب بعد اعتبار هٰذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه في هٰذه القضية من الخارج، أم لا يجري بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هٰذا الخبر؟ فإن جرى على ذٰلك؛ فلا يصح طرحه لأن =

إشكال في اعتباره؛ لأن اللفظ قابل له، والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه؛ فاطّراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً، وذٰلك غير صحيح ما لم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته، وأما إن لم يجر على مقتضى العلم؛ فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال[1]، والدليل على ذٰلك أنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر[2] رجوعاً إلى العمى، ورمياً في جهالة؛ فهو ترك للدليل لغير شيء، وما كان كذٰلك؛ فباطل.

هٰذا وجه.

ووجه ثان، وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه؛ فالناظر[3] بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملةً اعتماداً على الراجح، ولا يلزم نفسه الجمع، وهٰذا نظر يرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة، وإما

= الشرطين قد تحققا؛ فاللفظ قابل، والمعنى المقصود من التركيب لا يأباه، أي: لا يأبى اعتبار هٰذا التأويل في مفرد من فمرداته؛ لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هٰذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل، وبهٰذا يتبين أن اللفظ في قوله: «والمعنى المقصود من اللفظ» ليس هو اللفظ المفرد الذي فيه التأويل، وإلا؛ لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأبى المعنى المؤول به اللفظ؛ فيتحد الآبي والمأبي، بل اللفظ هو اللفظ الخبري، والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبي. (د).

(١) أي: ولو قبله اللفظ. (د). قلت: في (ط): «حال الدليل» بدون «و».

(٢) وهو اللفظ المتشابه الظاهر في معناه الوضعي، أي: تركه إلى معنى لا يجري على اعتبار صحيح في مقتضى العلم يكون رجوعاً إلى عدم صرف، وقوله: «ترك للدليل»؛ أي: وهو اللفظ الظاهر المتشابه. (د).

قلت: انظر في هٰذا «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٤ / ١٩١).

(٣) أي: إن الناظر في أمر تعارض عليه دليلان، أحدهما راجح والآخر مرجوح، له طريقان في التخلص من المعارضة؛ إما أن يهدر المرجوح بما يقتضي إهداره، وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحاً متفقاً عليه، ولا يعارض دليله الراجح، أما أنه يحمل المرجوح على وجه آخر لا =

أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه، فذٰلك الوجه إن صح واتفق[1] عليه؛ فذاك، وإن لم يصح؛ فهو نقض الغرض لأنه رامَ تصحيح دليله المرجوح بشيء[2] لا يصح؛ فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل، وذٰلك يقتضي بطلانه عندما رام أن يكون صحيحاً، هٰذا خلف.

ووجه ثالث[3]، وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة؛ فردّه إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه، وهو جمع بين النقيضين، ومثاله تأويل[4] من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾ [النساء: ١٢٥] بالفقير؛ فإن ذٰلك يصير المعنى القرآنيّ غير صحيح[5]، وكذٰلك تأويل من تأول غوى من قوله: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ

= يعارض الراجح، ولٰكنه لا يكون صحيحاً في ذاته أو لا يوافقه عليه الخصم؛ فعمل باطل حقيقة أو صناعة. (د).

(١) أي: حتى يسلم الخصم صحة المعنى في ذاته؛ فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «لشيء».

(٣) لا يبعد عما قبله. (د).

(٤) انظر طائفة من الأمثلة القرآنية أولت تأويلاً فاسداً في «التحبير» للسيوطي (باب غرائب التفسير، النوع الثاني والتسعون، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦)؛ ففيه أمثلة أظهر، وفيه: «هٰذا النوع من زياداتي».

قال أبو عبيدة: وفي كُنَّاشاتي (قصاصاتي المنثورة) أمثلة كثيرة، وكذا في تأويلات خاطئة لأحاديث نبوية، عسى أن أنشط لجمعها في تأليف مستقل، يسر الله ذٰلك بمنّه وكرمه، وسيذكر المصنف في (٤ / ٢٢٥ وما بعدها) أمثلة على هٰذا الموضوع.

(٥) لأن إبراهيم الذي يقدم العجل السمين المشوي لضيوفه من عند أهله لا يصح أن يعد فقيراً؛ فهٰذا غير صحيح في الاعتبار، لم يجر على مقتضى العلم، وما بعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له، ومثال بيان تخلف فيه الجميع؛ لأن اللفظ لا يقبله، لا من الإشارة في «هٰذا»، ولا من العطف في قوله: «وهدى. . . إلخ»، ولا يجري على مقتضى العلم. (د).

﴿فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] أنه من غَوِي[1] الفصيل لعدم صحة غَوَى بمعنى غَوِي[2]؛ فهٰذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ، والأول لا يصح فيه من جهة المعنى، ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان[3] بن سمعان في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨].

فصل

وهٰذا المعنى لا يختص بباب التأويل، بل هو جار في باب التعارض والترجيح؛ فإن الاحتمالين[4] قد يتواردان على موضوع واحد، فيفتقر إلى الترجيح فيهما؛ فذٰلك ثان عن صحة قبول المحل لهما، وصحتهما في أنفسهما، والدليل في الموضعين واحد.

---

(١) بالكسر: إذا بشم من شرب اللبن؛ أي: فالتأويل فاسد لأن ما في القرآن بالفتح، وسيأتي له هٰذا في المسألة التاسعة من الطرف الثاني من الأدلة. (د)، ونحوه في (م).

قلت: كتب في هامش الأصل ما نصه: «في «المصباح»: غوى غيّاً من باب ضرب؛ انهمك في الجهل، وهو خلاف الرشد، وغوى الفصيل غوى من باب تعب؛ فسد جوفه من شرب اللبن، وفساد هٰذا التأويل ظاهر».

(٢) انظر: «الاعتصام» (١ / ٣٠١ ـ ط ابن عفان) للمصنف.

(٣) يأتي للمؤلف في المسألة التاسعة المشار إليها آنفاً بيان عن بيان هٰذا. انظر (٤ / ٢٢٥، ٢٢٦).

وقال (ف): «هو بيان بن سمعان التميمي الهندي اليمني الشيعي، وله شرذمة تنسب إليه تسمى البيانية، تنتحل نحلاً باطلة».

قلت: انظر عن حاله وكفره «الفصل» (٤ / ١٨٥) لابن حزم، و«الملل والنحل» (١٥٢)، و«الفرق بين الفرق» (٢٣٦)، و«لسان الميزان» (٢ / ٦٩).

(٤) لعل الأصل: «الدليلين»، وسيأتي بسطه في مبحث التعارض من كتاب الاجتهاد. (د).

قلت: قال ابن القيم في «الصواعق المرسلة» (١ / ١٨٧): «وبالجملة؛ فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة ويطابقها هو التأويل الصحيح، والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الفاسد، ولا فرق بين باب الخبر والأمر في ذٰلك».



[الفصل الثاني في الإحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل:

المسألة الأولى][1]

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، وهي التي[2] نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها[3] الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة؛ كالصلاة، وإنفاق المال وغير ذٰلك[4]، ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر؛ كالافتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله [تعالى، وما جعل لله] وللشركاء الذين ادّعوهم افتراء على الله، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير أصل مما يخدم أصل عبادة غير الله، وأمر مع ذٰلك بمكارم الأخلاق كلها؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، والإعراض عن الجاهل، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف من الله وحده، والصبر، والشكر، ونحوها، ونهى عن مساوىء الأخلاق من الفحشاء، والمنكر، والبغي،

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «والذي نزل...».

(٣) أي: القواعد المكية. (ف).

(٤) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٥ / ١٦٠ و١٧ / ١٢٦).

والقــول بغير علم، والتـطفيف في المكيال والميزان، والفســاد في الأرض، والزنى، والقتل، والوأد، وغير ذٰلك مما كان سائراً في دين الجاهلية، وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر.

ثم لمـا خرج رسـول الله ﷺ إلى المدينة، واتسعت خطَّةُ[1] الإسلام؛ كملت[2] هنـالـك الأصول الكلية على تدريج؛ كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم[3] المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات[4] والرخص، وما أشبه ذٰلك، [وإنما ذٰلك] كلُّه تكميل للأصول الكلية.

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة؛ لما اقتضته الحكمة الإلٰهية في تمهيد الأحكام، وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيسٌ أولاً للقريب

---

(١) الخطة: بوزن سدرة، وجمعها خطط كسُدَر؛ أي: اتسعت بلاده. (ف).

(٢) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولاً لم تكن حاصلة رأساً في مكة ثم أنشئت في المدينة، ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا: «التي وضع أصلها بمكة». (د).

(٣) تقدم في المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالاً في حفظ النفس؛ فالذي كان بالمدينة في ذٰلك إكماله بالتصريح بتحريمه، ووضع الحدود في شربه، والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً. (د).

(٤) لا ينافي هٰذا قوله الآتي: «إنما هو لما كان فيه تأنيس... إلخ» الذي يقتضي أنه روعي أولاً التخفيف ثم روعي التشديد بالمدينة؛ لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكاليف التي كانت مطلقة، وتفصيلها اقتضى اقترانها بمشقات وحرج في بعض الأحيان، فروعيت الرخص؛ فهي حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص، ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ في كتاب «الأحكام» [٣ / ١٩٦] للآمدي؛ لتزداد بصيرة في هٰذا الموضوع، وتعرف الخلاف في جواز نوع النسخ الذي جعله المؤلف معظم النسخ. (د).

العهـد بالإسـلام واستئلافُ لهم، مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً، وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخِيرَة[1] في الجملة ثم صار محدوداً مقدراً، وأن القبلة كانت بالمدينة بيتَ المقدس ثم صارت الكعبة، وكحِلّ نكاح المتعة[2] ثم تحريمه، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً، والظهار كان طلاقاً ثم صار غير[3] طلاق، إلى غير ذٰلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أحكم.

* * * * *

---

(١) أي: في نوعه ومقداره، وإلا؛ فالإنفاق مطلوب من أول التشريع لا خيرة فيه بمعنى الإباحة، وهٰذا معنى قوله: «في الجملة». (د).

وكتب (ف): «بفتح الياء، بمعنى: الخيار».

(٢) التحقيق أن نكاح المتعة أبيح في غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم؛ فالتحليل كان لضرورة وقتية ثم نسخ، وكلاهما كان بالمدينة؛ فالمثال على ما ترى. (د).

وقال (ف): «أي: مؤبداً إلى يوم القيامة؛ فالحل منسوخ خلافاً لمن زعم عدم نسخه».

(٣) يعني: وهو أشد لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق. (د).

المسألة الثانية

لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر؛ اقتضى ذٰلك أن النسخ فيها[٤] قليل لا كثير؛ لأن[١] النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً، وإن أمكن عقلاً.

ويدل على ذٰلك[٢] الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذٰلك لم ينسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقوّيها ويحكمها ويحصنها، وإذا كان كذٰلك؛ لم يثبت نسخ

---

(١) أي: في الأحكام المنزلة بمكة، لا في الأحكام الكلية؛ حتى لا يتنافى مع قوله بعد: «لا يكون فيها وقوعاً... إلخ»، وقوله: «لم يثبت نسخ لكلي»، ولو قال فيه؛ لكان نصاً في المراد. (د).

(٢) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه في الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل ـ أو نادر كما يقول بعد ـ:

١ ــ وجه خاص، وهو أن أكثر ما نزل بها كليات، وهي لا نسخ فيها، أما أن أكثر ما نزل بها كليات؛ فقد تقرر في المسألة الأولى، وأما أن الكليات لا نسخ فيها؛ فدليله الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية... إلخ، وإذا صحت المقدمتان؛ ثبت أنه لا نسخ في أكثر الأحكام المكية، بل في القليل منها، وهو المطلوب.

٢ ــ ما أضافه بقوله: «وإلى هٰذا؛ فإن الاستقراء... إلخ»، وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها، وهٰذا كما يصح دليلاً على قلة النسخ في الأحكام المكية يدل على قلته في الأحكام المدنية أيضاً، وإن كان سياقه للاستدلال على المكي.

٣ ــ في قوله: «ووجه آخر وهو أن الأحكام... إلخ»، وهو كسابقه عام للمكي والمدني، ولذٰلك أحال عليهما في الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذٰلك في سائر الأحكام. (د).

(٣) أي: على أن النسخ لا يكون في الكليات، لا على أصل الدعوى؛ فهو استدلال على مقدمة الدليل. (د).

لكلي ألبتة، ومن استقرأ كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هٰذا المعنى؛ فإنما يكون النسخ من الجزئيات منها، والجزئيات المكية قليلة.

وإلى هٰذا؛ فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكماً قليلة، ويقوى[1] هٰذا في قول من جعل المنسوخ من المتشابه وغير المنسوخ من المحكم؛ لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

فدخول النسخ في الفروع المكية قليل، وهي قليلة؛ فالنسخ فيها قليل [في قليل]، فهو إذاً بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر[2].

ووجه آخر، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف؛ فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق[3] لأن ثبوتها على المكلف أوّلاً محقَّق؛ فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق، ولذٰلك أجمع المخققون على أن خبر الواحد لا ينسخ[4] القرآن ولا الخبر المتواتر؛ لأنه رفع للمقطوع به بالمظنون؛ فاقتضى

---

(١) لأنه حينئذ يكون مقابلاً للمحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه. (د).

(٢) أي: لأنه قليل فيما هو في ذاته قليل. (د).

(٣) يشبه كلام ابن النحاس الآتي بعد؛ فلعله مأخذه. (د).

(٤) نعم هو قول الأكثرين، وحجتهم واضحة، وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالآحاد ولم يقبلوا نسخه به لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين، بخلاف النسخ؛ فإنه إبطال. (د).

قلت: انظر توسعاً في المسألة في: «الرسالة» (١٠٦)، و«التبصرة» (٢٦٤)، و«المنخول» (٢٩٢)، و«المستصفى» (١ / ٨٠)، و«أصول السرخسي» (٢ / ٦٧)، و«المحصول» (٣ / ٥١٩)، و«الإحكام» (٤ / ٦١٧) لابن حزم، و«الإحكام» (٣ / ٢١٧) للآمدي، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٧ / ١٩٥ - ١٩٧)، و«البحر المحيط» (٤ / ٩٧ - ٩٨)، و«كشف الأسرار» (٣ / ١٧٥)، و«المسودة» (٢٠١ - ٢٠٤)، و«تيسير التحرير» (٣ / ٢٠٣)، و«إرشاد الفحول» (١٩١)، و«مذكرة في أصول الفقه» (٨٤).

هٰذا أن ما كان من الأحكام المكية يدعي نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما.

فصل

وهٰكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية.

ويدل على ذٰلك **الوجهان الأخيران، ووجه ثالث**، وهو أن غالب[1] ما ادعي فيه النسخ إذا تأمل[2]؛ وجدته متنازعاً فيه، ومحتملاً، وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه، من كون الثاني بياناً لمجمل، أو تخصيصاً لعموم، أو تقييداً لمطلق، وما أشبه ذٰلك من وجوه الجمع مع البقاء على الأصل من الإحكام في الأول والثاني.

وقد أسقط ابن العربي من «الناسخ والمنسوخ»[3] كثيراً بهٰذه الطريقة، وقال الطبري: «أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت، ثم اختلفوا في نسخها».

قال ابن النحاس: «فلما ثبتت بالإجماع وبالأحاديث[4] الصحاح عن النبي ﷺ؛ لم يجز أن تزال إلا بالإجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها، ولم

---

(١) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى عليها مثل الجلالين في «التفسير» ليست على ما ينبغي، وإن كان جرياً على الاصطلاح الآتي في المسألة بعد؛ فهو تساهل في التعبير غير محمود في بيان كلام الله تعالى. (د).

(٢) في (م) و (ط): «تُؤُمِّل».

(٣) طبع في مجلدين سنة (١٤١٣هـ) عن مكتبة الثقافة الدينية بمصر، بتحقيق د. عبدالكبير المدعري.

(٤) في مطبوع «الناسخ والمنسوخ» و (ط): «. . . وبالأسانيد».

يأت من ذٰلك شيء»[1] انتهى المقصود منه.

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره؛ أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصـل ليس بنسخ عند الأصوليين[2]؛ كالخمر والربا؛ فإن تحريمهما[3] بعد ما كانا على حكم الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة[4] الأصلية، ولذٰلك قالوا في حد النسـخ: إنه رفع الحكم الشرعي[5] بدليل شرعي متأخر، ومثله رفع براءة الذمة بدليل.

وقـد كانـوا في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً إلى أن نزل[6]: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

---

(١) «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٩٤). (٢) انظر له: «حاشية التفتازاني» (٢ / ١٨٥).

(٣) في (ط): «كالخمر والزنا فإن تحريمها...».

(٤) يدل على أن الخمر كان مباحاً بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة، وهٰذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ما سبق له أن تحريمه داخل في الأصل المكي إجمالاً وهو حرمة الجناية على النفس والأعضاء. (د).

(٥) أي: والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكماً شرعياً. (د).

قلت: انظر في تعريفات النسخ: «الإحكام» (٣ / ١٨٠) للآمدي، و«الإحكام» (٤ / ٥٩) لابن حزم، و«البرهان» (٢ / ٥٩) للزركشي، وأثبت الدكتور مصطفى زيد في كتابه «النسخ في القرآن الكريم» (١ / ٦٠ وما بعدها) الأقوال التي ذكرت في حدّه، وناقشها مناقشة مطولة؛ فانظره فإنه مفيد.

(٦) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿وقوموا لله قـانتين﴾، ٨ / ١٩٨ / رقم ٤٥٣٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحة، ٢ / ٣٨٣ / رقم ٥٣٩) عن زيد بن أرقم؛ قال: «كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل صاحبهُ وهو إلى جنبه في الصلاة؛ حتى نزلت: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ [البقرة: ٢٣٨]؛ فأُمرنا بالسكوت، ونُهينا عن الكلام». لفظ مسلم.

قال ابن حبان في «صحيحه» (٦ / ٢٧ ـ ٢٨ ـ مع الإحسان): «هٰذا الخبر يوهم من لم يطلب العلم من مظانّه أن نسخ الكلام في الصلاة كان بالمدينة»، قال: «وذاك أن زيد بن أرقم من =

وروي أنهم كانوا يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل[1] [قوله]: ﴿ ٱلَّذِينَ هُمْ

= الأنصار، وقال: كنا نتكلم في الصلاة بالحاجة، وليس مما يذهب إليه الواهمُ فيه في شيء منه، وذلك أن زيد بن أرقم كان من الأنصار الذين أسلموا بالمدينة، وصلوا بها قبل هجرة المصطفى ﷺ إليهما، وكانوا يُصلُّون بالمدينة كما يصلي المسلمون بمكة في إباحة الكلام في الصلاة لهم، فلما نُسخ ذلك بمكة؛ نُسِخَ كذلك بالمدينة؛ فحكى زيدٌ ما كانوا عليه، لا أنَّ زيداً حكى ما لم يشهده».

وقال (ف): «القنوت هنا: الإمساك عن الكلام».

(1) أخرج الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٩٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٢ / ٢٨٣)، والحازمي في «الاعتبار» (٦٠)، وابن جرير في «التفسير» (١٨ / ٣)، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٢٧) عن ابن سيرين؛ قال: «كان رسول الله ﷺ إذا صلى رفع رأسه إلى السماء، تدور عيناه ينظر ها هنا وها هنا؛ فأنزل الله عز وجل: **﴿قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون﴾**؛ فطأطأ ابن عون رأسه، ونكس في الأرض».

وصله الحاكم عن أبي هريرة، وقال البيهقي عن المرسل: «هذا هو المحفوظ»، وقال: «ورواه حماد بن زيد عن أيوب مرسلاً، وهذا هو المحفوظ»، وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين، ولولا خلاف فيه على محمد؛ فقد قيل عنه مرسلاً»، قال الذهبي: «الصحيح مرسل»، وهذا الذي رجحه شيخنا في «الإرواء» (٢ / ٧١ ـ ٧٣ / رقم ٣٥٤)، وعزاه ابن ضويان في «منار السبيل» (١ / ٩٢) لأحمد في «الناسخ والمنسوخ»، وسعيد بن منصور في «السنن». وانظر: «زاد المعاد» (١ / ٢٤٩)؛ **فالحديث ضعيف**.

وسرد ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٠٨) ما ورد عن ابن سيرين، وأتبعه بقوله: «وروي عن غيره أنّ المؤمنين كانوا يلتفتون في الصلاة ويتكلّمون؛ فنسخ الله ذلك»، ثم قال (٢ / ٣٠٩): «وحديث ابن سيرين باطل، وما روى غيره لا أصْل له، إنما روي في «الصحيحين»: «إنا كنا نتكلم في الصلاة حتى نزلت: **﴿وقوموا لله قانتين﴾**؛ فأُمرنا بالسكوت».

قلت: قضية الكلام مضى تخريجها في الحديث السابق، والمصنِّف نقل عن ابن العربي ولم ينقل حكمه على الحديث، ومثل هذا يقع كثيراً له؛ فهو لا يفلّي الأخبار، ولا يمحص الآثار، ولا يبحث عن ناقليها، وشاب كتابه ـ وهو جوهرة عديمة النظير ـ بمثل هذا، عفى الله عنا وعنه بمنّه وكرمه، وألمح ابن العربي أيضاً في «أحكام القرآن» (٣ / ١٢٩٥) لتضعيف هذا الحديث، والله الموفّق. وفي (ط): «نزلت».

﴿فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٢]، قالوا: وهٰذا إنما نَسخ أمراً[1] كانوا عليه. وأكثر القرآن[2] على ذٰلك، معنى هٰذا أنهم كانوا يفعلون ذٰلك بحكم الأصل من الإباحة؛ فهو مما لا يعد نسخاً، وهٰكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام[3] الجاهلية.

فإذا اجتمعت هٰذه الأمور، ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة؛ لم يتخلص في يدك من منسوخها إلا ما هو نادر، على أن ها هنا معنى يجب التنبه له ليفهم اصطلاح القوم في النسخ، وهي:

* * * * *

---

(١) أي: فليس نسخاً لحكم شرعي، بل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة، وقد تفنن في تسمية هٰذا النوع تحريم ما هو مباحة بالإباحة الأصلية، أو رفع براءة الذمة بدليل، أو نسخ أمر كانوا عليه، وهي عبارات ثلاث استعملها في معنى واحد زيادة في إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعي. (د).

(٢) أي: أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدريج في تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم؛ فلا يعد نسخاً لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع في موضوعها. (د).

(٣) في (م): «الأحكام».

وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين[1]؛ فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخراً؛ فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنى جار في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيِّده؛ فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيد، فكأن[2] المطلق لم يفد مع مقيده شيئاً؛ فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العام مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار؛ فأشبه الناسخ والمنسوخ؛ إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دل عليه[3] الخاص،

---

(١) انظر في ذلك: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٢٩ ـ ٣٠، ٢٧٢ ـ ٢٧٣)، و«الأحكام» لابن حزم (٤ / ٦٧)، و«فهم القرآن» (٣٩٨) للمحاسبي، و«إعلام الموقعين» (١ / ٢٩)، و«تفسير القرطبي» (٢ / ٢٨٨)، و«الفوز الكبير في أصول التفسير» (ص ١١٢ ـ ١١٣) للدهلوي، و«النسخ في دراسات الأصوليين» (٥٢١)، و«أحكام القرآن» (١ / ١٩٧)، ومقدمة محقق «الناسخ والمنسوخ» (١ / ١٩٧) لابن العربي، و«محاسن التأويل» (١ / ١٣)، و«الإتقان» (٢ / ٢٢) لنادية العمري، و«الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه» (ص ٨٨ ـ ٩٠) لمكي بن أبي طالب.

(٢) إنما قال «كأن»؛ لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سيأتي في العام بعد؛ فيقال نظيره هنا، أي إن الذي أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى لغير المقيد. (د).

(٣) أي: أهمل منه ما دل الخاص على إهماله، وهو ما عدا مدلول الخاص. (د). =

وبقي السائر على الحكم الأول، والمبين مع المبهم[1] كالمقيد مع المطلق، فلما كان كذلك؛ استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني لرجوعها إلى شيء واحد.

ولا بد من أمثلة تبين المراد: فقد روي عن ابن عباس[2] أنه قال في قوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨] إنه ناسخ لقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ [الشورى: ٢٠].

وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق؛ إذ كان قوله: ﴿نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ مطلقاً، ومعناه مقيد بالمشيئة، وهو قوله في [الآية] الأخرى: ﴿لِمَن نُّرِيدُ﴾، وإلا فهو إخبار، والأخبار لا يدخلها[3] النسخ.

= قلت: في الأصل: «وإنما العمل عليه...».

(١) كما يأتي مثاله بعد في قوله تعالى: **﴿قل الأنفال لله والرسول﴾** مع قوله: **﴿واعلموا أنما غنمتم﴾** الآية. (د).

(٢) أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٥٤) بإسنادٍ ضعيف، وقال: «والقول الآخر أنها غير منسوخة، وهو الذي لا يجوز غيره؛ لأن هذا خبر...».

وانظر: «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٥٥) لابن العربي، و«نواسخ القرآن» (٢١٩ - ٢٢٠) لابن الجوزي.

(٣) أي: لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير؛ كالإخبار بوجود الإله وبصفاته؛ فدخول النسخ في هذا المدلول محال بإجماع، أما إذا كان مما يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو؛ ففيه خلاف، والمختار جوازه، وأما نسخ تلاوة الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشيء ثم ورد نسخ التكليف بذلك؛ فكل من هذين جائز لأنه من التكليف فيدخله النسخ، فانظر معنى الآية: هل هو مما يتغير فيدخله النسخ على المختار، أم لا يتغير فلا يدخله؟ وقالوا: إن من أمثلة ما لا يتغير أن تقول: أهلك الله زيداً؛ لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة؛ فلا يتأتى فيها التغيير، والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاماً؛ فيأتي الثاني يبين =

وقال في قوله: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ...﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤ ـ ٢٢٦]: هو منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [1] الآية [الشعراء: ٢٢٧].

قال مكي[2]: «وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الاستثناء؛ أنه قال: منسوخ».

قال: «وهو مجاز لا حقيقة؛ لأن المستثنى[3] مرتبط بالمستثنى منه، بيَّنه حرفُ الاستثناء أنه[4] في بعض الأعيان الذين عمَّهم اللَّفظُ الأوَّل، والنَّاسخ

= تخصيصه وقصره على البعض كما في الآية؛ إلا أنه يكون على اصطلاح المتقدمين لا اصطلاح الأصوليين، وكلامه في هٰذا. راجع «الإحكام» (٣ / ١٦٣) للآمدي. (د).

(١) أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٤٠) بإسنادٍ ضعيف، وقال بعد كلام: «... هٰذا الذي تسمّيه العرب استثناءً لا نسخاً...».

وأخرج أبو داود في «سننه» (كتاب الأدب، باب ما جاء في الشعر، رقم ٥٠١٦) من طريق علي بن حسين بن واقد المروزي ـ وهو صدوق يهم ـ عن أبيه عن يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس؛ قال: ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون**﴾؛ فنسخ من ذٰلك واستثنى؛ فقال: ﴿**إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً**﴾.

وأخرج نحوه ابن جرير في «التفسير» (١٩ / ١٧٩)، وابن النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٤٠) عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وهٰذا إسناد حسن.

والشاهد أن النسخ هنا بمعنى التخصيص؛ كما هو ظاهر من قوله: «واستثنى»، وانظر: «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٢٣) لابن العربي.

(٢) في كتابه «الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه» (ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤).

(٣) في مطبوع «الإيضاح»: «الاستثناء».

(٤) قال (ف): «الأنسب: «بيَّن حرف الاستثناء أنه...» إلخ، أو «نبه حرف الاستثناء أنه»» اهـ.

رد عليه (د) بقوله: «أنه بدل من الضمير في بينه؛ فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظُنّ». =

منفصلٌ[1] من المنسوخ رافع لحكمه، وهو بغير حرف».

هٰذا ما قال، ومعنى ذٰلك أنه تخصيص للعموم قبله، ولٰكنه أطلق عليه لفظ النسخ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص.

وقال في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النور: ٢٧]: إنه منسوخ بقوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ [أَن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ الآية [النور: ٢٩].

وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء؛ غير أن قوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾] يثبت[3] أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة.

وقال في قوله: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١]: إنه منسوخ[4]

= قلت: نص عبارة مكي في «الإيضاح» (ص ٣٧٤): «... بالمستثنى منه، يليه حرف الاستثناء الذي يلزمه؛ فبيَّن أنه في بعض الأعيان...»، ومنه يظهر صواب ما عند (ف).

(١) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ، ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء. (د). وفي (د): «منفصل عن...»، وفي مطبوع «الإيضاح» (ص ٣٨٤): «منفصل من المنسوخ، وهو رافع لحكم المنسوخ، وهو بغير حرف الاستثناء».

(٢) أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٣١) بإسنادٍ ضعيف، وقال المحاسبي في «فهم القرآن» (ص ٤٢٦): «وقد كان بعض من مضى يرى أن آية الاستئذان منسوخة، والعلماء اليوم مُجْمِعَةٌ أنها ثابتة؛ إلا أنَّ بعضهم رأى أن دقَّ الباب يجري من الاستئذان».

وانظر: «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣١٦ - ٣١٧)، و«أحكام القرآن» (٣ / ١٣٤٧ - ١٣٥٢)، كلاهما لابن العربي.

(٣) بل في نفْس الآية الأخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة؛ لأن قوله: ﴿حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها﴾ يقتضي ذٰلك. (د). في (ط): «بيَّنتْ» بدل «يثبت»، وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٤) وبه قال عطاء، وهو مبني على أن الآية الثانية في الجهاد، وقد بين الفخر مع هٰذا أنه =

بقـولـه: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً﴾[1] [التوبة: ١٢٢]، والآيتان في معنيين، ولٰكنه نبّه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع.

وقال في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١]: منسوخ بقـوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الآية][2] [الأنفال: ٤١]، وإنما ذٰلك بيان لمبهم[3] في قوله: ﴿لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾.

وقال في قوله: ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٦٩]: إنه منسوخ بقوله: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا﴾ الآية[4] [النساء: ١٤٠]، وآية الأنعام[5] خبر من الأخبار، والأخبار لا

= لا يلزم النسخ، وقيل: إنها في أحكام التفقه في الدين لا دخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف؛ إلا أنه لا داعي إذن لقوله: «ولٰكنه نبه. . . إلخ» لأن هٰذا هو معنى النسخ. (د).

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الجهاد، باب في نسخ نفير العامة، رقم ٢٥٠٥)، وأبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٣٨٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٤٧)، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٠١) من طرق عنه، ولا تسلم أيُّ طريق من طرقه من ضعفٍ، ولٰكن الضعف يسير في كلٍّ منها، وهو قابل للجبر، والله الموفّق.

وانظر لزاماً: «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢٤٨ - ٢٥١) لابن العربي، و«فهم القرآن» (ص ٤٦٣ - ٤٦٤) للحارث المحاسبي، و«الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه» (ص ٣١٥).

(٢) أخرجه أبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٤٠٠)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ٢٩٣)، وذكره النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٨٢)، وابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢٢٤)، والحارث المحاسبي في «فهم القرآن» (٤٦٤)، ومكي في «الإيضاح» (ص ٢٩٥)، وما بين المعقوفتين من الأصل، وسقط من النسخ المطبوعة.

(٣) في (م): «المبهم».

(٤) أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٦٨ - ١٦٩) بإسنادٍ ضعيف، وانظر: «فهم القرآن» (ص ٤١٦ - ٤١٧)، و«الإيضاح» (ص ٢٨٢).

(٥) نزل بمكة: ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون. . .﴾ الآية؛ فشكا المسلمون أنهم يحرمون =

تَنسَخ ولا تُنسَخ .

وقال في قوله : ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ

= من المسجد الحرام والطواف؛ إذ كان كلما حصل من المشركين خوض واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه، وهٰذا حرج؛ فنزلت الرحمة والرخصة بقوله: **﴿وما على الذين يتقون﴾**؛ أي: الشرك والمعاصي، **﴿من حسابهم من شيء ولكن ذكرى﴾**؛ فأبيح لهم البقاء في أماكنهم مع تذكير الخائضين وإرشادهم، ثم إن المنافقين في المدينة كانوا يجالسون أحبار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطعن في الإسلام والقرآن؛ فنزلت الآية: **﴿وقد نزل عليكم في الكتاب﴾** خطاباً للمنافقين بأنه نزل عليكم في القرآن أن إذا سمعتم آيات الله . . . إلخ إلى أن قال: إنكم أيها المنافقون إذا مثل هٰؤلاء الأحبار الكفار، وعليه؛ فالمراد بما أنزل عليهم في الكتاب هو آية: **﴿وإذا رأيت الذين يخوضون . . .﴾** إلخ الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين. راجع الفخر الرازي في الآيتين، وعلى ما قاله يكون حصل نسخ مرتين: نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكرى، وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الأنعام، ونسخ للتخفيف ثانياً بآية: **﴿وقد نزل عليكم في الكتاب . . .﴾** إلخ في سورة النساء، وقد قالوا: إن هٰذا لا يعهد مثله في الشريعة؛ كما قاله ابن القيم في غير موضع من كتابه «زاد المعاد»، هٰذا ثم لا يخفى أن قوله: **﴿وما على الذين يتقون﴾** يفيد حكماً شرعياً هو رفع الحرج؛ فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً لأنه ليس بخبر معنى، خلافاً لما قاله المؤلف أولاً وآخراً، وسيأتي مثله في الأمر غير الصريح. (د).

قلت: نقل ابن العربي في «ناسخه» (٢ / ٢١١) أن الذي عليه أهل التفسير أنه لا نسخ في هٰذه الآية، قال: «لأنه خبر، والآيتان محكمتان، ومعنى الآية أنه إذا نهى عن المنكر؛ فليس عليه حساب من فعله»، ثم تعقب هٰذا القول بكلام شديد، قال: «هٰذه غباوة ظاهرة، ليس هٰذا بخبر، بل هو صريح أمر؛ لأن الله تعالى قال لرسوله ﷺ: **﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾**، فإن نسيت فتذكرت؛ فقم ساعة تذكارك عنهم، ولا تقعد بعد ذٰلك معهم، وهٰذا منسوخ بأمره بالقتل والقتال بلا إشكال، والآية التي في النساء مثلها؛ فإنه نهاهم الله أن يجالسهم إذا سمعهم يكفرون، وهٰذه أيضاً منسوخة بالأمر بالقتال إذا كان مأجوراً أن يقوم عنهم إذا سمعهم يستهزئون بآيات الله ويكفرون، وصار بعد ذٰلك مأموراً بأن يقاتلهم ويقيم الحد بالقتل في ذٰلك عليهم، وهٰذا نسخ بيِّن».

﴿فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ الآية [النساء: ٨]: إنه منسوخ بآية المواريث[1].

وقال مثله الضحاك والسُّدِّي وعِكرمة. وقال الحسن: «منسوخ بالزكاة».

وقال ابن المسيَّب: «نسخه الميراث والوصية»[2].

والجمع بين الآيتين ممكن؛ لاحتمال [حمل][3] الآية على الندب، والمراد بأولي القربى من لا يرث، بدليل قوله: ﴿وَإِذَا حَضَرَ﴾ [فقيد] كما

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم وابن مردويه ـ كما في «فتح الباري» (٨ / ٢٤٢) ـ، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١١٥)، وابن الجوزي في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٩٩) من أوجه ضعيفة؛ كما قال ابن حجر.

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿**وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين**﴾، ٨ / ٢٤٢ / رقم ٤٥٧٦) عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ قال عن الآية: «هي محكمة، وليست بمنسوخة».

وأخرج البخاري أيضاً في «صحيحه» (كتاب الوصايا، باب قول الله عز وجل ﴿**وإذا حضر القسمة أولو القربى**﴾، ٥ / ٣٨٨ / رقم ٢٧٥٩) عن ابن عباس؛ قال: «إنَّ ناساً يزعمون أن هٰذه الآية نُسِخَت، ولا والله ما نُسِخت، ولٰكنَّها مما تهاون الناس، هما واليان: والٍ يرثُ وذاك الذي يَرْزُقُ، ووالٍ لا يرثُ؛ فذاك الذي يقول بالمعروف، يقول: لا أملك لك أن أعطيك».

وأخرج نحوه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٠٢ ـ ٣٠٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ٢٦٦ ـ ٢٦٧).

(٢) قال ابن حجر في «الفتح» (٨ / ٢٤٣): «وصح ذٰلك ـ أي: النسخ ـ عن سعيد بن المسيب، وهو قول القاسم بن محمد وعكرمة وغير واحد، وبه قال الأئمة الأربعة وأصحابهم».

قلت: وأسند النسخ عن الضحاك: سعيد بن منصور في «سننه» (٣ / ١١٧٢)، وابن جرير في «تفسيره» (٨ / ١٠ / رقم ٨٦٨٠ ـ ط شاكر)، وفيه جويبر، وهو ضعيف.

وانظر: «تفسير القرطبي» (٥ / ٤٨ ـ ٤٩)، و«أحكام القرآن» للشافعي (ص ١٤٧ ـ ١٤٩)، و«الناسخ والمنسوخ» (٢ / ١٤٦ ـ ١٤٧)، و«أحكام القرآن» (١ / ٣٢٩)، كلاهما لابن العربي، و«فهم القرآن» (ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠) للمحاسبي، و«الإيضاح» (ص ٢١٠)، وفيه ما عند المصنف.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

ترى[1] الرزق بالحضور؛ [فدل أن][2] المراد غير الوارثين، وبيَّن الحسن[3] أن المراد الندب أيضاً بدليل آية الوصية والميراث؛ فهو من بيان المجمل والمبهم.

وقال هو وابن مسعود في قوله: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]: إنه منسوخ بقوله: [﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، مع أنَّ الأخبار لا تنسخ، وإنما المرادُ ـ والله أعلم ـ: ما انْطَوَتْ عليه النفوس من الأمور الكَسْبية التي هي في وسْع الإنسان، وبيَّنَ ذلك قولُه]: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[4] [البقرة:

---

(١) هكذا في (ط) فقط، وسقط ما بين المعقوفتين من الأصل والنسخ المطبوعة، ولذا قال (ف): «في العبارة تحريف، ولعل الأصل بدليل قوله «إذا حضر»، حيث قيد الرزق بالحضور؛ فدل على أن المراد غير الوارثين لأن الوارث يرزق مطلقاً حضر أو غاب». وتابعه (م)، أما (د)؛ فقال: «تحريف، ولعل الأصل: لما شرط الرزق بالحضور كان المراد. . . إلخ».

(٢) كذا في (ط)، وبدله في غيره: «فإن».

(٣) أخرجه عبدالرزاق في «تفسيره» (١ / ١٤٩) ـ ومن طريقه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (١١٦) ـ، وابن جرير في «تفسيره» (٨ / ٩ / رقم ٨٦٦٧، ٨٦٧١)، وسعيد بن منصور في «تفسيره» (٣ / ١١٧٠ / رقم ٥٧٩)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (ص ٢٥٤) من طرق عن الحسن بألفاظ منها: «هي محكمة، وذلك عند قسمة ميراث الميت». لفظ عبدالرزاق.

و«هي ثابتة، ولكن الناس بخلوا وشحوا». أحد ألفاظ ابن جرير.

و«فغير قرابة الميت يُرْضخ ـ والرَّضْخ: العطيَّة القليلة ـ لهم القَدَحَ أو الشيء؛ فكان يقول لهم: إنها لم تنسخ». لفظ سعيد بن منصور، وإسناده صحيح.

ويتأكد النَّدب بما قاله مكي في «الإيضاح» (ص ٢١٠ ـ ٢١١): «ويدل على أنها على الندب قوله في آخر الآية: ﴿وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾؛ أي: إن لم تعطوهم شيئاً ولم توصوا لهم؛ فقولوا لهم قولاً حسناً، وأيضاً؛ فإنها لو كانت فرضاً لكان الذي لهم معلوماً محدوداً كسائر الفرائض»، ثم ذكر أنَّ الإجماع عليه، وقال: «وهذا هو الصواب إن شاء الله، وهو مذهب مالك وأكثر العلماء»، ثم قال: «فالآية محكمة على الندب والترغيب غير منسوخة».

(٤) أخرج النسخ عن ابن مسعود: أبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٥٠٦)، وابن جرير =

٢٨٦] بدليل أن ابن عباس فسر[1] الآية بكتمان الشهادة[2]؛ إذ تقدم[3] قوله:

= في «التفسير» (٦ / ١١٢ / رقم ٦٤٧٨ ـ ط شاكر).

وأخرجه عن ابن عباس: أبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٥١٥)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٣٢)، والحارث المحاسبي في «فهم القرآن» (ص ٤٣٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٨٧)، وابن جرير في «التفسير» (رقم ٦٤٥٨، ٦٤٥٩، ٦٤٦١، ٦٤٦٢) ـ وصححه الحاكم ووافقه الذهبي ـ، والشافعي في «مسنده» (٤٢٢ ـ رواية المزني)، والطبراني في «الكبير» (رقم ١٠٧٦٩، ١٠٧٧٠)، والطحاوي في «المشكل» (رقم ١٦٢٦ ـ ١٦٢٨ ـ ط الجديدة)، وأبو داود في «ناسخه»، وعبد بن حميد، والبيهقي في «الشعب» ـ كما في «الدر المنثور» (٢ / ١٢٨) ـ، وإسناده صحيح، وصححه ابن حجر في «فتح الباري» (٨ / ٢٠٦).

(١) معنى الآية على كلام ابن عباس: إن تبدوا ما في أنفسكم وما تعلمونه في موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق: نعلم الشيء ولٰكنا لا نشهد به عند الحكام، أو تخفوه بألا تطلعوا صاحب الحق على ما تعلمونه؛ يحاسبكم به الله على كل حال لأنه كتمان للشهادة ومضيع للحق، فيكون قوله: ﴿وإن تبدوا . . .﴾ إلخ من باب بيان المجمل لقوله: ﴿ولا تكتموا﴾؛ فقد كان يحتمل الأمرين كما يحتمل أحدهما فقط، وعليه لا تكون آية: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ مرتبطة بهٰذه الآية؛ فقوله: «بدليل . . . إلخ» سقط منه كلام تقديره[1]: «وليس بمنسوخ بدليل . . .»، أما على رواية أنه لما نزلت آية: ﴿وإن تبدوا﴾ شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه ﷺ، وقالوا: كلفنا من الأمر ما نطيق، من صوم وصلاة. . . إلخ، ولٰكن نزلت هٰذه الآية وليس في وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة؛ فأنزل الله آية: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾، يعني: فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون في النفس غير العزم على الفعل الذي تطيقونه؛ فيكون معنى كونها ناسخة لآية ﴿وإن تبدوا﴾ أنها مبينة لإجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشمله قوله: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم﴾.

والحاصل أنه على رأي ابن عباس لا تعلق لآية: ﴿لا يكلف الله﴾ بآية: ﴿وإن تبدوا﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وتكون هٰذه محكمة ولا تخصيص فيها، بل هي مبينة لإجمال آية: ﴿ولا تكتموا الشهادة﴾، وأما إذا جرينا على رواية جُثُوِّ الصحابة على الركب؛ فتكون آية: ﴿لا يكلف﴾ مخصصة أو مبينة لإجمال آية: ﴿وإن تبدوا﴾ الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر؛ فنزلت الآية =

(١) أثبتناه من (ط) وحده بنحوه، وهو بين معقوفتين.

﴿ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، ثم قال: ﴿ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤]؛ فحصل أن ذٰلك من باب

= مخرجة لما عدا العزم الذي في الوسع اجتنابه، ويكون قوله: «فحصل أن ذٰلك من باب التخصيص... إلخ» صحيحاً، لٰكن بما شرحناه، ويكون في الكلام سقط آخر قبل قوله: «فحصل» تقديره: وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسايرة ابن عباس تكون آية: ﴿لا يكلف﴾ مخصصة أو مبينة لآية ﴿وإن تبدوا﴾ لا ناسخة، ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه؛ لأن ابن مسعود الذي يقول كما في البخاري ومسلم: «والله الذي لا إله إلا هو؛ ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت، ولو أعلم أحداً أعلم مني بكتاب الله تعالى تبلغه الإبل؛ لركبت إليه»، الذي يقول ذٰلك لا يقول: إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية، ولٰكنه إذا قال بالنسخ؛ فإنما يقول بعلمه هو.

هٰذا وقد روى البغوي[1] في «تفسيره» [١ / ٤١٥] بجملة طرق؛ أن ابن عباس يقول: إنها منسوخة بآية: ﴿لا يكلف﴾ راوياً حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم بسبب هٰذه الآية، ومعنى كونها منسوخة على رأيه هٰذا أن تكون مخصوصة أو مبينة بها على ما شرحناه، ولم يذكر البغوي عنه الوجه الذي ذكره المؤلف من رجوعها إلى قوله: ﴿ولا تكتموا﴾، بل ذكر وجهاً آخر عنه: إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم يخبركم به، وأن الحساب لا يستلزم العقاب، وأنها تتلاقى مع حديث: «فأما المؤمن؛ فيقول له ربه: ألم تفعل كذا، ألم تفعل كذا؟ ثم يقول: سترتها عليك في الدنيا واليوم أغفرها لك، وأما الفاجر؛ فيحاسبه على شركه وكفره»، وهٰذا معنى: ﴿فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾، ولا شك أن هٰذا غير ما نقله المؤلف عنه هنا. (د).

(٢) أخرج أبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٥٠٢)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ٢٤٧)، وابن جرير في «التفسير» (رقم ٦٤٥٠، ٦٤٥٤) من طريق يزيد بن أبي زياد عن مِقْسم عن ابن عباس في هٰذه الآية؛ قال: «نزلت في كتمان الشهادة وإقامتها».

ويزيد ضعيف، كبر فتغيّر، صار يتلقَّن، وكان شيعياً، ومقسَم صدوق، وكان يرسل؛ **فالأثر ضعيف**.

وأخرجه ابن جرير في «التفسير» (رقم ٦٤٤٩) من طريق يزيد بن أبي زياد عن مجاهد عن ابن عباس.

(٣) في (ط): «إذ قد تقدم».

---

(١) أورد ذٰلك من غير إسناد، وقد سبق أن خرجناه؛ فاقتضى التنبيه.

تخصيص العموم، أو بيان المجمل.

وقال في قوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١]: إنه منسوخ[١] بقوله: ﴿وَٱلْقَوَاعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ الآية [النور: ٦٠]، وليس بنسخ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم.

وعن أبي الدرداء وعُبادة بن الصامت في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥] أنه ناسخ لقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾[٢] [الأنعام: ١٢١]، فإن كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه؛ فهو تخصيص للعموم، وإن كان المراد [أن][٣] طعامهم حلال بشرط التسمية؛ فهو أيضاً من باب التخصيص[٤]، لكن آية الأنعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول، وفي الثاني بالعكس[٥].

---

(١) أخرج نحوه ابن جرير في «التفسير» (١٨ / ١٦٥)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (ص ٢٠٠)، وقال: «وكذلك قال الضحاك، وهذا ليس بصحيح؛ لأن الآية الأولى فيمن يخاف الافتتان بها، وهذه الآية في العجائز؛ فلا نسخ»، وحكاه ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣١٧ - ٣١٨)، وقال مكي في «الإيضاح» (٣٦٦): «فهذا بالتخصيص أشبه منه بالنسخ».

(٢) حكاه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٤٥)، ومكي في «الإيضاح» (ص ٢٦١) عن أبي الدرداء وعبادة، وحكاه ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢١٤ - ٢١٥) عن عكرمة، وحكاه ابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (١٥٦) عن جماعة منهم الحسن وعكرمة، ورجَّحوا جميعاً أن المراد بالنسخ إنْ صح؛ التخصيص.

(٣) زيادة من (د) و(ط)، وسقطت من الأصل و(م) و(ف).

(٤) في (ف): «تخصيص»، وقال: «لعله التخصيص»، وفي (ط): «تخصيص العموم».

(٥) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للمتأخر؛ لأن سورة المائدة متأخرة عن الأنعام، وهو رأي الأكثر، يقولون: يخصص العام بالخاص مطلقاً تقدم أو تأخر، وقال بعضهم: لا يخصص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص أو تأخر، وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة: «إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم العام في التاريخ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً». (د).

وقال عطاء في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ﴾ [الأنفال: ١٦]: إنه منسوخ بقوله: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] إلى آخر الآيتين[1]، وإنما هو تخصيص، وبيان لقوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ﴾؛ فكأنه على معنى: ومن يولهم وكانوا مِثْلَيْ عدد المؤمنين؛ فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق[2] الأخير.

وقال في قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]: إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو [على] خالتها[3]، وهٰذا من باب تخصيص العموم.

---

(١) حكاه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٨٤)، وابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢٢٦ ـ ٢٢٨)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (ص ١٦٥ ـ ١٦٦)، وقال: «وقال آخرون: هي محكمة، وهٰذا هو الصحيح؛ لأنها محكمة في النهي عن الفرار؛ فيحمل النهي على ما إذا كان العدو أعلى من عدد المسلمين، وقد ذهب إلى نحو هٰذا ابن جرير».

قلت: وذٰلك في «تفسيره» (٩ / ١٣٥)، وخطّأ ابن العربي في «أحكام القرآن» (٢ / ٣٦٦) القول بالنسخ، وقال عنه: «وهٰذا خطأ من قائله؛ لأن المسلمين كانوا يوم بدر ثلاث مئة ونيفاً، والكفار كانوا تسع مئة ونيفاً؛ فكان للواحد ثلاثة، وأما هٰذه المقابلة ـ وهي الواحد بالعشر ـ؛ فلم ينقل أن المسلمين صافوا المشركين عليها قط، ولٰكن الباريء فرض ذٰلك عليهم أولاً، وعلله بأنكم تفقهون ما تقاتلون عليه، وهو الثواب، وهم لا يعلمون ما يقاتلون عليه، ثم نسخ ذٰلك، قال ابن عباس: كان هٰذا ثم نسخ بعد مدةٍ طويلة وإن كانت إلى جنبها».

وانظر: «فهم القرآن» (٤٥٩ ـ ٤٦٠) للمحاسبي، و«الإيضاح» (ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧).

(٢) في (ط): «بإطلاق».

(٣) انظر: «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٢٢) للنحاس، ومضى تخريج حديث الجمع بين المرأة وعمتها في (ص٨٢) وهو في «الصحيحين»، وأفاد ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ١٦٢) ما عند المصنف، وزاد أيضاً على تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها؛ فقال: «ومن حرم من جهة الرضاع غير الأم والأخت».

وانظر: «نواسخ القرآن» (١٢٤) لابن الجوزي، و«الإيضاح» (ص ٢١٨ ـ ٢١٩) لمكي بن أبي طالب، وما بين المعقوفتين ليست في (د).

وقال وهب بن منبِّه في قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِۗ﴾ [الشورى: ٥]: نسختها الآية التي في غافر: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [١] [غافر: ٧].

وهٰذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى؛ إذ هو خبرمحض[٢]، والأخبار لا نسخ فيها.

وقال ابن النحاس: «هٰذا لا يقع فيه[٣] ناسخ ولا منسوخ؛ لأنه خبر من الله، ولٰكن يجوز أن يكون وهب بن منبه أراد أن هٰذه الآية على نُسخة[٤] تلك الآية، لا[٥] فرق بينهما، يعني أنهما بمعنى واحد، وإحداهما تبيِّن الأخرى».

قال: «وكذا[٦] يجب أن يُتأول للعلماء، ولا يتأول عليهم الخطأ العظيم، إذا كان لما قالوه وجه».

---

(١) أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٥٣)، وحكاه ابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (ص ٢١٨) عن ابن منبه والسدي ومقاتل بن سليمان، وقال ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٥١، ٣٥٤ - ٣٥٥): «ليس هٰذا نسخاً، إنما هو تخصيص عموم، والتخصيص يدخل في العموم؛ كان جزاءً أو تكليفاً باتفاق».

قلت: ويلزم من القول بالنسخ أن الملائكة استغفرت أولاً للمشركين، وهٰذا كذب لأن الله جل وعز يقول: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾، ولم يكن الملائكة يشفعون لمن في الأرض ممن قد علموا أن الله لا يغفر له أبداً، قاله المحاسبي في كتابه «فهم القرآن» (٤٧٤ - ٤٧٥)، وانظر كلامه أيضاً: (٣٥٨ - ٣٥٩)، وكلام مكي بن أبي طالب في «الإيضاح» (ص ٣٩٩).

وورد في غير (د): «التي في الطور»، وهو خطأ.

(٢) أي: ولا يؤول إلى تكليف حتى يدخله النسخ؛ إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه. (د).

(٣) هٰكذا في «الناسخ والمنسوخ» لابن النحاس و(ط)، «وفي الأصل وباقي النسخ: فيها».

(٤) وهل قرأها ابن النحاس: «نسختها» اسماً مبتدأ خبره الآية التي. . . إلخ، أم قرأها فعلاً؟ الأول أقرب إلى غرضه، وأيسر في تأويله كلامه. (د)

قلت: الكلمة جاءت في (م): «نسق».

(٥) في (ط): «لأنه لا».

(٦) في (ط): «وكذٰلك».

قال: «والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد ثم أسند عن قتادة في قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥]؛ قال: للمؤمنين منهم»[1].

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبدالعزيز وابن شهاب؛ أن قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ الآية [التوبة: ٣٤] منسوخ بقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾[2] [التوبة: ١٠٣]، وإنما هو بيان[3] لما يسمى كنزاً، وأن المال إذا أُدِّيتْ زكاته لا يسمَّى كنزاً، وبقي ما لم يزك داخلاً تحت التسمية؛ فليس من النسخ في شيء.

وقال قتادة في قوله: ﴿ٱتَّقُوا ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢]: إنه منسوخ بقوله: ﴿فَٱتَّقُوا ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[4] [التغابن: ١٦]، وقاله الربيع بن أنس والسدي وابن زيد[5]، وهٰذا من الطراز المذكور؛ لأن الآيتين مدنيتان، ولم

---

(١) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٢ / ١٩٠) ـ ومن طريقه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (٢٥٣) ـ، والحارث المحاسبي في «فهم القرآن» (ص ٤٢٨).

(٢) حكاه مكي في «الإيضاح» (ص ٣١٤)، وابن العربي في «أحكام القرآن» (٢ / ٩٣٠)، و«الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢٥٩)، وأسنده ابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (ص ١٥٤) عن عراك ابن مالك وعمر بن عبدالعزيز به.

(٣) بدليل الأحاديث والآثار الكثيرة الواردة في أن الكنز هو الذي لا تؤدى زكاته، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿يوم يحمى عليها في نار جهنم﴾، ٨ / ٣٢٤ / رقم ٤٦٦١) عن خالد بن أسلم؛ قال: «خرجنا مع عبدالله بن عمر؛ فقال: هٰذا قبل أن تنزل الزكاة؛ فلما أنزلت جعلها الله طهراً للأموال».

(٤) أخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (١ / ١٢٨)، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٠٧)، والمحاسبي في «فهم القرآن» (ص ٤٧٠)، وابن جرير في «التفسير» (٧ / ٦٨، ٦٩ / رقم ٧٥٥٧ ـ ط شاكر)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (١٠٧).

(٥) قاله مكي في «الإيضاح» (ص ٢٠٣)، وابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / =

تنزلا إلا بعد تقرير أن الدِّين لا حرج فيه، وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع؛ فصار معنى قوله: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ ﴾ [آل عمران: ١٠٢]: فيما استطعتم، وهو معنى قوله: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦]؛ فإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن.

وقال قتادة أيضاً في قوله: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]: إنه نسخ[1] من ذٰلك التي لم يدخل بها، بقوله: ﴿ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، والتي يئست من المحيض والتي لم تحض بعد والحامل بقوله: ﴿ وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ... ﴾ إلى قوله: ﴿ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾[2] [الطلاق: ٤].

وقال عبدالملك بن حبيب في قوله: ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ [فصلت: ٤٠]،

= ١٢٦)، والقرطبي في «تفسيره» (٤ / ١٥٧)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (١٠٨) و«زاد المسير» (١ / ٤٣٢)، وقال: «قال شيخنا علي بن عبدالله: والاختلاف في نسخها وإحكامها يرجع إلى اختلاف المعنى المراد بها؛ فالمعتقد نسخها يرى أن ﴿حق تقاته﴾ الوقوف مع جميع ما يجب له ويستحقه، وهٰذا يعجز الكل عن الوفاء به؛ فتحصيله من الواحد ممتنع، والمعتقد إحكامها يرى أن ﴿حق تقاته﴾ أداء ما يلزم العبد على قدر طاقته؛ فكان قوله تعالى: ﴿ما استطعتم﴾ مفسراً لـ ﴿حق تقاته﴾، لا ناسخاً ولا مخصصاً».

(١) يريد: وحكمه يجري على ما سبق من أنه بيان وتخصيص. (د).

(٢) ذكره النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٧٦)، ومكي في «الإيضاح» (ص ١٧٦)، وابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٨٤ - ٨٥)، وأسنده عن قتادة ابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (٨٦ - ٨٧)، وقال: «واعلم أن القول الصحيح المعتمد عليه أن هٰذه الآية كلها محكمة؛ لأن أولها عام في المطلقات، وما ورد في الحامل، والآيسة والصَّغيرة؛ فهو مخصوص من جملة العموم، وليس على سبيل النسخ، وأما الارتجاع؛ فإنّ الرجعية زوجة». وانظر: «فهم القرآن» (٤١٩ - ٤٢٠) للمحاسبي.

وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨]: إن ذلك منسوخ بقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، وهٰذه الآية إنما جاءت في معرض التهديد والوعيد، وهو معنى لا يصح نسخه؛ فالمراد[1] أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه[2].

وقال في قوله: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾ [التوبة: ٩٧]، وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا﴾ [التوبة: ٩٨]: إنه منسوخ بقوله: ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ الآية [التوبة: ٩٩][3]، وهٰذا من

---

(١) يستأنس بهٰذا لتصحيح النقص الذي أشرنا إليه في المسألة الثانية من المتشابه. (د).

(٢) قال ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٥٢) عند هٰذا الموطن: «وقد سقط فيها ابن حبيب لليدين والفم؛ حتى تكلم فيها بأمرٍ لم تُعلم حقيقته ولم تُفهم»، ثم سرد قوله الذي ذكره المصنف، وقال: «وهٰذا جهل عظام، وخطب جسام؛ فإن الحقائق لا تنسخ لا سيما إذا كانت في العقائد، وقوله تعالى: **﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾** عقيدة حق، وكلمة صدق، ولم تزل الحقيقة كذٰلك ولا تزال، ولم يختلف قط هٰذا بحال حتى يمحى في حالة ويثبت في أخرى، كما أن قوله تعالى: **﴿لمن شاء منكم أن يستقيم﴾**، وقوله: **﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾** عقيدة حق وكلمة صدق، متفقة متسقة، غير مختلفة ولا مفترقة»، وذكر نحو ما عند المصنف.

وانظر أيضاً: «(٢ / ٢٨٧)، و«نواسخ القرآن» (ص ٢١٥).

(٣) قال ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢٦١) عند هٰذا الموطن: «لقد مني ابن حبيب بالوهم أو بنقل ما لم يقل عنه، ومني بالرد ممن لا يعلم، قال بعضهم: وهٰذا خبر لا ينسخ، ومتى بلغنا إلى هٰذا الحد؟ وليست الآية في شيء من هٰذا الغرض، إنما سميت براءة: الفاضحة؛ لأنه لم يزل ينزل: ومنهم، ومنهم. . . حتى ظننا أنها لا تبقي أحداً؛ فقال تعالى: **﴿ومنهم من يقول ائذن لي﴾**، **﴿ومنهم من يلزمك في الصدقات﴾**، **﴿ومنهم الذين يؤذون النبي﴾**، **﴿ومنهم من عاهد الله﴾**، ومن الأعراب من يكره الغزو، يرى أن الذي ينفقه مغرم، ومنهم من يرى أن الذي ينفقه قربة. . .»، ثم قال: «فأي نسخ في هٰذا لولا التسوّر على الدين، والتصوُّر بصورة علماء المسلمين، =

الأخبار التي لا يصح نسخها، والمقصود أن عموم[1] الأعراب مخصوص فيمن[2] كفر دون من آمن.

وقال أبو عبيد[3] وغيره: إن قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ

= والله ينصرنا بالحقّ، ويشرح صدورنا للعلم برحمته».

وانظر لزاماً: «أحكام القرآن» (٢ / ١٠١١ ـ ١٠١٢) له.

(١) أي: في الآية الأولى مخصوص بالآية الأخيرة، أما الآية الوسطى مع الأخيرة؛ فلا تعارض بينهما لأن كلاً منهما صريح في بعض الأعراب؛ فلا يتوهم فيهما نسخ ولا تخصيص. (د).

(٢) في (د): «بمن».

(٣) سرد الآثار والأقوال في المسألة في كتابه «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٤٧ ـ ١٥٤)، ثم قال بعد أن ذكر أن شهادة التائب من القذف جائزة ما نصه: «وهذا قول أهل الحجاز جميعاً، وأما أهل العراق؛ فيرون شهادته غير مقبولة أبداً وإن تاب، وكلا الفريقين إنما تأول فيما نرى الآية؛ فالذي لا يقبلها يذهب إلى أن الكلام انقطع من عند قوله: **﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾**، ثم استأنف؛ فقال: **﴿وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا﴾**؛ فأوقع التوبة على الفسق خاصةً دون الشهادة، وأما الآخرون؛ فذهبوا إلى أن الكلام بعضه معطوف على بعض، فقال: **﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾**، ثم أوقعوا الاستثناء في التوبة على كل الكلام، ورأوا أنه منتظم له».

ثم قال: «والذي يُختار هذا القول؛ لأن من قال به أكثر وأعلى، منهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فمن وراءه مع أنه في النظر على هذا أصح، ولا يكون المتكلم بالفاحشة أعظم جرماً من راكبها، ألا ترى أنهم لا يختلفون في العاهر أنه مقبول الشهادة إذا تاب؟ فراميه بها أيسر جرماً إذا نزع عما قال وأكذب نفسه؛ لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، وإذا قبل الله عز وجل التوبة من عبده كان العباد بالقبول أولى، مع أن مثل هذا الاستثناء موجود في مواضع من القرآن، من ذلك قوله عز وجل: **﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾**، ثم قال بعد ذلك: **﴿إلا الذين تابوا﴾**؛ فليس يختلف المسلمون أن هذا الاستثناء ناسخ للآية من أولها، وأن التوبة لهؤلاء جميعاً بمنزلة واحدة، وكذلك قوله عز وجل في الطهور حين قال: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا﴾**، ثم قال: **﴿وإن كنتم** =

﴿ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ الآية [النور: ٥]، وقد تقدم لابن عباس[1] مثله.

وقيل في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] منسوخ بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾[2] الآية [النساء: ٤٨]، [وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ الآية [النساء: ٩٣]]، وهذا من باب تخصيص العموم لا من باب النسخ.

وفي قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾

= مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً﴾؛ فصار التيمم لاحقاً بمن وجب عليه الاغتسال كما لحق من وجب عليه الوضوء في سنة النبي ﷺ حين أمر عماراً وأبا ذر بذلك، وعلى هٰذا المعنى تأول من رأى شهادة القاذف جائزة؛ لأنه كلام واحد بعضه معطوف على بعض وبعضه تابع بعضاً، ثم انتظمه الاستثناء وأحاط به».

(١) أخرج أبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٢٧٥)، وابن جرير في «التفسير» (١٨ / ٦٢)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٥٣) عن ابن عباس في قوله: ﴿**ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولٰئك هم الفاسقون**﴾، قال: ثم قال: ﴿**إلا الذين تابوا**﴾، قال: «فمن تاب وأصلح فشهادته في كتاب الله عز وجل تقبل». وهٰذا ليس بنسخٍ، وإنما هو استثناء.

وانظر: «أحكام القرآن» (٣ / ١٣٢٧)، و«الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣١٣ ـ ٣١٥)، كلاهما لابن العربي، و«نواسخ القرآن» (١٩٩) لابن الجوزي، و«فهم القرآن» (ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧) للمحاسبي، و«الإيضاح» (ص ٣٦٤) لمكي بن أبي طالب.

(٢) انظر: «الناسخ والمنسوخ» لأبي عبيد (رقم ٤٧٩)، و«الإيضاح» (ص ٣٩٨) لمكي، و«تفسير ابن جرير» (٨ / ١٠١ / رقم ٨٨٦٧ ـ ط شاكر)، و«فهم القرآن» (٤٧١) للمحاسبي.

وقال ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٥٠) بعد كلام: «. . . فصارت الآية من جميع هٰذه الوجوه ساقطة في باب النسخ، ضعيفة في باب التخصيص، والله أعلم».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من النسخ المطبوعة، وأثبته من الأصل و(ط) و«الإيضاح» (ص ٣٩٨).

[الأنبياء: ٩٨]: إنه منسوخ:[1] بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[2] [الأنبياء: ١٠١].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١] منسوخ بها

---

(١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة. (د).

(٢) أخرج الطبراني في «الكبير» (١٢ / ١٥٣ / رقم ١٢٧٣٩)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١٧٥٨ ـ موارد)، ومن طريقه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (٢ / ١٧٣، ١٧٤) بسنده إلى ابن عباس؛ قال: لما نزلت: **﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون﴾**، قال عبدالله بن الزبعري: أنا أخصم لكم محمداً؛ فقال: يا محمد! أليس فيما أنزل الله عليك **﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون﴾**؟ قال: «نعم». قال: فهٰذه النصارى تعبد عيسى، وهٰذه اليهود تعبد عزيراً، وهٰذه بنو تميم تعبد الملائكة؛ فهٰؤلاء في النار؟ فأنزل الله عز وجل: **﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولٰئك عنها مبعدون﴾**.

وفي إسناده عاصم بن بهدلة، ضعّفه جماعة.

وأخرجه البزار من طريق آخر عن ابن عباس، وفيه: «ثم نسختها **﴿إن الذين سبقت. . .﴾**»، وفيه شرحبيل بن سعد مولى الأنصار، وثقه ابن حبان، وضعَّفه الجمهور، وبقية رجاله ثقات، قاله الهيثمي في «المجمع» (٧ / ٦٨).

وأخرجه من طرق أخرى: الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٨٥)، وابن جرير في «التفسير» (١٧ / ٩٧)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ٢٠٦)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٦٥)، وابن أبي حاتم والحارث بن أبي أسامة وابن مردويه في «تفاسيرهم»، ومن طريق ابن مردويه والواحدي والحارث ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (٢ / ١٧٢)، والضياء في «المختارة»، والخبر عند ابن هشام في «السيرة» (١ / ٢٥٩)، وابن كثير في «البداية والنهاية» (٣ / ٨٨ ـ ٨٩)، وقال عنه في «تحفة الطالب» (رقم ٢٣٥): «مشهور في كتب التفسير والسير والمغازي»، وسيأتي لفظه بتمامه عند المصنف (٤ / ٢٤)، وقال ابن حجر: «هٰذا حديث حسن».

وانظر: «الإيضاح» (ص ٩٣، ٣٥١ ـ ٣٥٢)، و«فهم القرآن» (ص ٣٥٧ و٤٧٣) للمحاسبي.

أيضاً[1]، وهو إطلاق النسخ في الأخبار، وهو غير جائز.

قال مكي[2]: «وأيضاً؛ فإن هٰذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول[3] الثاني محله، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هٰذا بكليته، إنما زال بعضه؛ فهو تخصيص[4] وبيان».

---

(١) أي: وكأن الأول ما حصل، وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنى؛ إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم، وهو غير صحيح، هٰذا مراده. (د).

قلت: قال ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٠٣) بعد كلام: «وهٰذا يبطل أن يكون ناسخاً من وجهين ظاهرين:

أحدهما: أن الأول عموم، والثاني خصوص، والخصوص لا ينسخ العموم، وإنما يخصه.

الثاني: أن هٰذا ليس بتكليف بحكم ولا بفعل تعلّق بأمر ونهي، وإنما هو وعيد ووعد، وليس فيها نسخ؛ إلا على الوجه الذي قدّرناه من ارتفاع سبب الوعيد ليرتفع الوعيد بارتفاع سببه، وهٰذا بيِّن لمن تأمله، والله أعلم».

(٢) انظر: «زاد المسير» (٥ / ٢٥٦)، و«تفسير القرطبي» (١١ / ١٣٦)، و«الوسيط» (٣ / ١٩٠)، و«الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢٨٩ - ٢٩١) لابن العربي، و«نواسخ القرآن» (ص ١٩٣)، وفيه: «وهٰذا من أفحش الإقدام على الكلام في كتاب الله سبحانه بالجهل، وهل بين الآيتين تنافٍ؟ فإنَّ الأولى تثبت أنَّ الكل يردونها، والثانية تثبت أنه ينجو منهم من اتقى، ثم هما خبران، والأخبار لا تنسخ».

(٣) في تفسيره «الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره»، ونحوه في «الإيضاح» (ص ٩٣، ٣٤٥ - ٣٤٦).

(٤) أي: لمن يدخل النار من المعبودين، ويبقى الكلام في ورودها؛ فهل هو مخصص أيضاً بآية: ﴿**إن الذين سبقت**﴾ مع أن آية الورود فيها ما يفيد بقاء عمومها، وهو قوله: ﴿**ثم ننجي الذين اتقوا**﴾؟ وهو الذي يفيده حديث مسلم: «لا يدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد». فقالت حفصة: بلى يا رسول الله. فانتهرها، فقالت: وإن منكم إلا واردها. فقال رسول الله ﷺ: «قد قال الله: ﴿**ثم ننجي الذين اتقوا**﴾ الآية». وكذا حديث ابن مسعود، راجع: «التيسير» في =

وفي قوله: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا [1] أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ الآية: [النساء: ٢]: إنه منسوخ بقوله: ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٢٥]، وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات[2].

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما[3] في تلقي الأحكام من مجرد ظاهره[4] إشكال وإيهام لمعنى غير مقصود للشارع؛ فهو أعم من إطلاق الأصوليين؛ فليفهم هٰذا، وبالله التوفيق.

* * * * *

= الآيتين، وعليه؛ فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص، وهٰذا هو الذي درج عليه شراح الحديث. (د).

(١) المراد بالطول الغنى والسعة كما فسره ابن عباس ومجاهد، والمراد بالمحصنات المؤمنات هنا الحرائر. (ف).

(٢) انظر: «الإيضاح» (ص ٢١٩ ـ ٢٢٠) لمكي بن أبي طالب، و«أحكام القرآن» (١ / ٣٩٤) لابن العربي.

(٣) لفظ «ما» واقع على الدليل من الكتاب أو السنة، ومعنى الكلام حينئذ واضح، لا حاجة فيه إلى حذف ولا تغيير في لفظه. (د).

(٤) هٰكذا في الأصل و(د) و(ط) و(ف)، وعلق (ف): «لعله من مجرد ظاهرها من إشكال، تأمل» اهـ. وهٰكذا أثبتها (م).

المسألة الرابعة

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع[1] فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء؛ فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت، وإن فرض نسخ بعض جزئياتها؛ فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ، وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل؛ فأصل الحفظ باق؛ إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس.

بل زعم الأصوليون[2] أن الضروريات مراعاة في كل ملة وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة، وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات والتحسينات، وقد قال[3] الله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣].

وقال تعالى: ﴿ فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف: ٣٥].

وقال بعد ذكر كثير[4] من الأنبياء عليهم السلام: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام: ٩٠].

وقال تعالى: ﴿ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ﴾ الآية [المائدة:

---

(١) هذا الكلام سبق، ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد: «بل زعم الأصوليون»، واستدلاله بالآيات على كلام الأصوليين. (د).

(٢) انظر: «تعليل الأحكام» (٢٨٥) للشلبي، و«المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص ١٥٥) ليوسف العالم.

(٣) ففي الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه، وفي الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق، وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة، والصيام، وإنفاق المال للفقراء، والقصاص. (د).

(٤) في (ط): «كثيراً».

.[٤٣

وكثير من الآيات أخبر فيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة، وهي في شريعتنا، ولا فرق بينهما.

وقال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨].

وقال في قصة موسى عليه السلام: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤].

وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وقال: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ﴾ [القلم: ١٧].

وقال: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥].

إلى سائر ما في ذٰلك من معاني الضروريات.

وكذٰلك الحاجيات؛ فإنا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق، هٰذا وإن كانوا قد كلفوا بأمور شاقة؛ فذٰلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات، ومثل ذٰلك التحسينيات؛ فقد قال تعالى[1]: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِى نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ﴾ [العنكبوت: ٢٩]، وقوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] يقتضي بظاهره دخول محاسن العادات؛ من الصبر على الأذى، والدفع بالتي هي أحسن، وغير ذٰلك.

---

(١) انظر كيف يعد ما في هٰذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق، لا من ضد الضروريات، لا سيما قطع السبيل. (د).

وكتب (م) ما نصه: «في اعتبار المؤلف ما ذكر في الآية من باب الحاجيات نظر، فإن بعضها على الأقل من باب الضروريات؛ فتأمل، والله يعصمك».

وأما قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]؛ فإنه يصدّق[1] على الفروع الجزئية، وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار، فإذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ؛ فهي في الملة الواحدة الجامعة لمحاسن الملل أولى[2]، والله تعالى أعلم.

* * * * *

(١) أي: فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات، لا سيما الضروريات المحفوظة في كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ. (د).

(٢) انظر التوسع في هذا عند ابن تيمية: «قاعدة في توحد الملّة وتعدد الشرائع» مطبوع وضمن «مجموع الفتاوى» له (١٩ / ١٠٦ - ١٢٨)، و«مجموعة الرسائل المنيرية» (٣ / ١٢٨ - ١٦٥)، والشوكاني في رسالته المطبوعة «إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع»، وانظر منها (ص ١٩ - ٢٧، ٤٨ وما بعدها)، وابن العربي في «أحكامه» (٤ / ١٦٥٤ - ١٦٥٥)، والقسطلاني في «إرشاد الساري» (٥ / ٤١٦).

وانظر في عدم جواز النسخ في الأخبار: «درء تعارض العقل والنقل» (٥ / ٢٠٨)، و«أحكام أهل الذمة» (٢ / ٥٩٠ - ٥٩١)، و«فهم القرآن» (٣٥٩) للمحاسبي.



الفصل الثالث في الأوامر والنواهي

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة[1] من الآمر؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه وإرادةً لعدم إيقاعه، ومع

(١) ليس المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه؛ لأن هٰذه لا تلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول، بل ذٰلك عند المعتزلة؛ حتى اضطروا إلى التزام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريده، وقد استدل السنيون بجملة أدلة منها إيمان أبي لهب مطلوب بالاتفاق، وهو ممتنع الوقوع، وإلا؛ لانقلب العلم جهلاً، وإذا كان ممتنعاً؛ فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم، وقد اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة، قال ابن برهان: «لنا ثلاث إرادات: إرادة إيجاد الصيغة، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر، وإرادة الامتثال»، والأخيرة هي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه، وقد ذكر هٰذه الثلاث الغزالي والإمام، واحتج أبو علي بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتي للتهديد، ولا فارق إلا الإرادة، وأجيب بأن التهديد مجاز، والمؤلف ذكر رابعاً. (د).

قلت: انظر في المسألة: «البحر المحيط» (٤ / ٦٥)، و«المحصول» (٢ / ١٩ وما بعدها)، و«التمهيد» (١ / ١٢٤)، و«المسودة» (٥٤)، و«البرهان» (١ / ٢٠٤)، و«المستصفى» (١ / ٤١٥)، و«التبصرة» (١٨)، و«روضة الناظر» (٢ / ٦٠١)، والمقرر فيها جميعاً أنه لا يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الآمر، وهٰذا مذهب أهل السنة، ونسب إلى الأئمة الأربعة، وهو مذهب الجماهير وقول الأكثرين، والاشتراط مذهب المعتزلة؛ كما تراه في «المعتمد» (١ / ٥٠)، =

هٰذا؛ ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة[1]، بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع.

وبيان ذٰلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين[2]:

أحدهما[3]: الإرادة الخَلْقية القدَرية المتعلقة بكل مراد؛ فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه، ـ أو تقول ـ[4]: وما لم يرد أن يكون؛ فلا سبيل إلى كونه.

والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة[5] بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع

= و «المغني» (١٧ / ١١٣ ـ ١١٤) لعبدالجبار، والمتأمل في المسألة يعلم أن المصنف يفصل في المسألة كما سيأتي، وأن الخلاف من باب (لا مشاحة في الاصطلاح) على حد تعبيره.

(١) أي: من المأمور والمنهي؛ لأنه بإرادته يقع الفعل أو لا يقع، وإن كانت إرادته لا تكون نافذة إلا بمشيئة الله، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله. (د).

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢ / ٤١٢ ـ ٤١٤ و٨ / ٥٨ ـ ٦١، ٨ / ١٥٩ ـ ١٦١، ١٨٧ ـ ١٩٠، ١٩٧ ـ ٢٠٠، ٤٤٠ ـ ٤٤٢، ٤٧٦ ـ ٤٧٨ و١٠ / ٢٤ ـ ٢٧ و١١ / ٢٦٦ و١٧ / ٦٢ ـ ٦٥).

(٣) في الأصل: «إحداهما».

(٤) التشقيق في العبارة مبني على أن الأعدام التي لا توجد؛ هل تعلقت الإرادة بألا توجد، أو أنه لم تتعلق الإرادة بوجودها فقط؟ وليس بلازم تعلقها بعدم الوجود كما قالوه في المكلف به في النهي الكف أو نفي الفعل، فمن قال: نفي الفعل؛ قيل عليه: إنه عدم لا يصلح أثراً للقدرة، يعني: ولا يصلح أثراً للإرادة فيجيب بأنه يصلح؛ إذ يمكنه ألا يفعل فيستمر العدم، ويمكنه أن يفعل فلا يستمر؛ فيصلح العدم أن يكون متعلقاً للقدرة والإرادة، وعليه؛ فالعبارة الثانية أوسع في الشمول من الأولى. (د).

(٥) ظاهره أن الإرادة تنص على الطلب نفسه، مع أنه لو كان كذٰلك؛ لنافى غرضه من تعلقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه، ولكان هٰذا هو الذي أجاب به الفخر عن استشكال آية: ﴿ولا يريد بكم العسر﴾ كما سيأتي، مع أن جوابه مبني على المعنى الأول في =

المنهي عنه، ومعنى هٰذه الإرادة أنه يحب[1] فعل ما أمر به ويرضاه، [ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه][2] منه، من حيث هو مأمور به، وكذٰلك[3] النهي يحب ترك المنهي عنه ويرضاه.

فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به؛ فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر؛ إذ الأمر يستلزمها لأن حقيقته[4] إلزام المكلف الفعل أو الترك[5]؛ فلا بد أن يكون ذٰلك الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تصور له معنى مفهوم.

وأيضاً؛ فلا يمكن مع ذٰلك أن يريد الإلزام مع العروّ عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور، لٰكن الله تعالى أعان أهل الطاعة؛ فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدري، ولم يعن أهل المعصية؛ فلم يرد وقوع الطاعة منهم؛ فكان الواقع الترك، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول، والإرادة بهٰذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر؛ فقد يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد، وأما بالمعنى الثاني؛ فلا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد.

والإرادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة؛ فقال تعالى في الأولى:

= الإرادة، لذٰلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب، ويدل عليه قوله: «فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني... إلخ»، ولا ينافيه قوله بعد: «وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع»؛ لأنه يجب حمله على ما قرره هنا. (د).

(١) في الأصل: «يجب» بياء وجيم، وهو تحريف، وصوابه: «يحب»، وكذا فيما بعده. (ف). قلت: ووقعت على الجادة في جميع النسخ.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) هٰكذا في الأصول و (ط)، قال (ف): «لعله: وكذٰلك [في] النهي» اهـ. قلت: وقد أضافها (م) كعادته.

(٤) في (ط): «حقيقة».

(٥) في العبارة تسامح لا يخفى؛ فإن الترك ليس حقيقة الأمر. (ف).

﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ الآية [الأنعام: ١٢٥].

وفي حكاية نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤].

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم...﴾ إلى قوله. ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وهو كثير جداً.

وقال في الثانية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ (١) بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٦].

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٦ ـ ٢٨].

---

(١) في الفخر: استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريده الله؛ لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذي لم يرده الله، وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر، ولم أجد في «الآلوسي» ولا في «البغوي» أيضاً تفسير الإرادة بالرضا والمحبة في هٰذه الآيات كما قاله المؤلف، ومتى ثبت له مستند من اللغة؛ كان أفضل حل لإشكالات المعتزلة في مثل هٰذه الآيات، أما صاحب «القاموس»؛ فقال: «الإرادة: المشيئة»، وأما شارحه؛ فلم يزد شيئاً، وقال في «اللسان»: «أراد الشيء: شاءه»، ثم قال: «أراد الشيء: أحبه، وعني به»؛ فتم للمؤلف ما أراد رحمه الله. (د).

قلت: انظر «التفسير الكبير» (٥ / ٧٨ ـ ٧٩) للرازي.

﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

وهو كثير جداً أيضاً.

ولأجل عدم التنبه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة؛ فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً[١]، [وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها[٢] في الأمر مطلقاً][٣]، ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك.

وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع[٤]، ولا بد من إثباتها بإطلاق، والإرادة القدرية هي إرادة التكوين، فإذا رأيت في هذا التقييد[٥] إطلاق لفظ القصد[٦] وإضافته إلى الشارع؛ فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير، وهي أيضاً إرادة التكليف، وهو شهير[٧] في عُرف[٨] الأصوليين أن يقولوا: «إرادة التكوين»، [ويعنون بالمعنى الأول إرادة التكليف] ويعنون بالمعنى الثاني[٩] الذي يجري ذكره بلفظ القصد في هذا الكتاب، ولا مُشاحّة في الاصطلاح، والله المستعان.

(١) أخذاً بظاهر رأي أهل السنة في عدم التلازم بين الأمر والإرادة، غافلاً عن تعدد معنى الإرادة. (د).

(٢) أخذاً بظاهر رأي المعتزلة في تضمن الأمر الإرادة أو استلزامه لها. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٤) أي: التي تقع في مقام التشريع كما في الآيات الأخيرة، ومثله يقال في قوله: «إرادة التكوين». (د).

(٥) أي: التصنيف، وهو هذا الكتاب. (ف).

(٦) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير. (د).

(٧) لعل في العبارة تحريفاً، وتحريرها: «وقد اشتهر في علم الأصوليين أن يقولوا: إرادة التكوين، ويعنون بها المعنى الثاني». (ف).

(٨) كذا في (ط)، وفي غيره: «علم».

(٩) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع، وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب، وقد لا تخلوا العبارة من تحريف. (د). قلت: لا تحريف مع إثبات ما بين المعقوفتين، وهو من انفراد (ط).

المسألة الثانية

الأمر بالمطلقات[1] يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها.

وذٰلك أن معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك[2]، ومعنى الاقتضاء الطلب، والطلب يستلزم[3] مطلوباً والقصدَ[4] لإيقاع ذٰلك المطلوب، ولا معنى للطلب إلا هٰذا.

ووجه ثان أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصدَ لإيقاع المطلوب لأمكن[5] أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به، وأن يرد نهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه، وبذٰلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهي نهياً، هٰذا خلف، ولصح[6] انقلاب الأمر نهياً وبالعكس، ولأمكن أن يوجد أمر أو نهي من غير قصد إلى إيقاع فعل أو عدمه[7]؛ فيكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً[8] أو مسكوتاً عن

(١) انظر التقييد بالمطلقات؛ هل سببه أن الأمر دائماً لا يكون إلا بمطلق، فيكون لبيان الواقع؟ (د).

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٢ / ٥٢٩ ـ ٥٣٠).

(٢) أي: أو الكف، على الخلاف في معنى النهي. (د).

(٣) أي: لأنه معنى نسبي لا يتحقق إلا بطالب ومطلوب. (د).

(٤) هو عين الدعوى. (د).

(٥) لأن فرض ذٰلك حينئذ لا يكون محالاً؛ فيتحقق حينئذ معنى الإمكان. (د).

(٦) لازم لقوله: «لأمكن. . . إلخ»؛ فقد رتب على هٰذا الفرض في هٰذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة: ألا يكون الأمر أمراً، وهو سلب الشيء عن نفسه، وانقلاب كل من الأمر والنهي إلى الآخر، وهو قلب الحقائق، والثالث أن يكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه، وهو قلب للحقيقة أيضاً. (د).

(٧) في (م): «وعدمه».

(٨) أي: إن اعتبر الأمر المذكور دليلاً شرعياً لا قصد فيه لإيقاع الفعل ولا عدمه، وهٰذا هو =

حكمه، وهٰذا كله محال.

والثالث أن الأمر والنهي من غير قصد إلى إيقاع المأمور به وترك المنهي عنه هو كلام الساهي والنائم والمجنون، وذٰلك ليس بأمر ولا نهي باتفاق، والأمر في هٰذا أوضح من أن يستدل عليه.

فإن قيل: هٰذا مشكل من أوجه:

أحدها: أنه يلزم على هٰذا أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً إلى إيقاعه؛ فإن المحققين اتفقوا على جواز ذٰلك وإن لم يقع، فإن جوازه يستلزم صحة القصد إلى إيقاعه، والقصد إلى إيقاع ما لا يمكن[1] إيقاعه عبث؛ فيلزم أن يكون القصد[2] إلى الأمر بما لا يطاق عبثاً، وتجويز العبث على الله محال؛ فكل ما يلزم عنه محال وذٰلك استلزام القصد إلى الإيقاع، بخلاف ما إذا قلنا: إن الأمر لا يستلزم القصد إلى الإيقاع؛ فإنه لا يلزم منه محظور عقلي، فوجب القول به.

= حقيقة المباح، وقوله: «أو مسكوتاً عنه»؛ أي: إذا لم يعتبر دليلاً شرعياً رأساً، وهٰذا الثاني توسيع في الغرض، وإلا؛ فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه، وهٰذا هو المباح لا غير، ومحل اللازم المحال قوله: «فيكون المأمور به أو المنهي عنه. . . إلخ».

(١) أي: عادة حتى يتكرر الحد الأوسط؛ فإن هٰذا هو ما لا يطاق الذي جوز التكليف به وإن لم يقع، أما ما لا يمكن عقلاً؛ فلا، وسيأتي في قوله: «لأن حقيقته إلزام ما لا يقدر على فعله» ما يفيد ذٰلك. (د).

(٢) لو قال: فيلزم أن يكون الأمر الذي يلزمه القصد إلى إيقاع ما لا يطاق عبثاً؛ لكان أوضح، أو يحذف كلمة القصد ويكتفي عنها بقوله بعد: «وذٰلك استلزام القصد إلى الإيقاع»؛ أي: وسبب المحال استلزام. . . إلخ، ولٰكنه في الجواب الآتي يجعل القصد منصباً على الأمر نفسه، لا على المأمور به، ويأتي للكلام بقية هناك؛ فتنبه. (د).

والثاني: أن مثل[1] هٰذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيدَ على ضرب عبده، زاعماً أنه لا يطيعه، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك؛ فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه، وذٰلك[2] لا يصدر من العقلاء؛ فلم يصح أن يكون قاصداً وهو آمر، وإذا لم يصح؛ لم يلزم أن يكون كل آمر قاصداً للمأمور به، وكذٰلك النهي حرفاً بحرف[3]، وهو المطلوب.

والثالث: أن هٰذا لازم في أمر التعجيز، نحو ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ١٥]، وفي أمر التهديد نحو: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وما أشبه ذٰلك؛ إذ معلوم أن المعجِّز والمهدِّد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذٰلك حصوله؛ إذ القصد إلى الأمر[4] بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلا على قول من يقول: إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة[5]،

---

(١) إنما قال «مثله»؛ لأنه مما يطاق، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن؛ إلا أنه يشارك الأول في أن كلًّا لا يصدر عن العاقل. (د).

(٢) عورض هٰذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضاً طلب تكذيب نفسه المؤدي لإهلاك نفسه في تصويره هٰذا، مع أنهم اتفقوا جميعاً على دلالة الأمر على الطلب، وأنه لا ينفك عنه، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة؛ فما هو جوابهم فهو جوابنا. (د).

(٣) أي: في الإشكالين جميعاً. (د).

(٤) أي: الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله، ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب، لا على نفس الأمر؛ فلا يشتبه عليك، ولو حذفه؛ لكان أظهر، وقد سبق نظيره. (د).

(٥) يقولون: إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة. (د).

وأما الأشاعرة؛ فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة، وإلا وقعت[1] المأمورات كلها.

وأيضاً، لو فرض في تكليف ما لا يطاق عدم القصد إلى إيقاعه؛ لم يكن تكليفَ ما لا يطاق لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله، وإلزامُ الفعل هو القصد إلى أن يفعل أو لازم القصد إلى أن يفعل، فإذا عدم[2] ذٰلك؛ فلا تكليف به؛ فهو طلب للتحصيل[3] لا طلب للحصول، وبينهما فرق واضح.

وهٰكذا القول في جميع الأسئلة، فإن السيد إذا أمر عبده؛ فقد طلب منه أن يحصِّل[4] ما أمر به، ولم يطلب حصول ما أمره به، وفرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول.

---

(١) أي: أو لم يقع ما يريده منها؛ فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده، ولا تخفى شناعته وإن التزمه المعتزلة. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «علم»، وقال (د): «لعل الأصل: «عدم» بالدال؛ أي: فحيث كان تكليف ما لا يطاق هو إلزام المكلف به، وإلزام الفعل هو قصد أن يفعل، فحيث يعدم القصد؛ فلا تكليف، وهو خلاف الفرض».

(٣) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادىء الامتثال أو عدم توجهه، وكان حقه أن يذكر هٰذا؛ لأنه في الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث، وأما كون حصوله غير مقصود؛ فهو مما يقوي العبث لا أنه يزيله ويدفعه. (د).

(٤) لا يخفى عليك ضعف هٰذا الجواب لأنه لا يطلب تحصيله أيضاً؛ لأن العاقل لا يطلب تحصيل ما فيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة؛ فالأحسن ما قالوه، وهو أن هٰذا صيغة أمر لا حقيقته كما في أمر التعجيز والإباحة، ثم وجدت الاعتراض مقرراً في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه؛ فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للمعتزلة عن تفسيره بالإرادة، وإن كانت الإرادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة، انظر تقريره في «الإحكام» للآمدي [٢ / ١٩٩]. (د).

وأما أمر التعجيز والتهديد؛ فليس في الحقيقة[1] بأمر، وإن قيل: إنه أمر بالمجاز؛ فعلى ما تقدم[2] إذ الأمر وإن كان مجازياً فيستلزم قصداً به يكون[3] أمراً، فيتصور[4] وجه المجاز، وإلا؛ فلا يكون أمراً دون قصد إلى إيقاع المأمور به بوجه.

* * * * *

(١) ولذٰلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مراداً منها ما يتبادر عند الإطلاق، وهو الطلب. (د).

(٢) أي: يجري على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول، وكلامه صريح في أن فرض كونه مجازاً لا يفيد بمجرده في دفع الإشكال؛ لأنه يستلزم أيضاً القصد الذي يكون به أمر. . . إلخ، وهٰذا إنما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلباً مجازاً؛ فيجيء فيه أنه لا بد من قصد إيقاع المطلوب، وموضوعنا بالعكس، وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقي وهو الطلب رأساً إلى معنى آخر كالإباحة والتهديد والتعجيز والتسخير. . . إلخ؛ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب؛ فعليك بالتأمل. (د).

(٣) في (ط): «يكون به».

(٤) لا يتوقف وجه المجاز على هٰذا، راجع ما في الأسنوي في هٰذا المقام؛ فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعاني الأخرى التي استعمل فيها لفظه. (د).

المسألة الثالثة

الأمر بالمطلق(1) لا يستلزم الأمر بالمقيد، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لانتفى أن يكون أمراً بالمطلق، وقد فرضناه كذٰلك، هٰذا خلف، فإنه إذا قال الشارع: «أعتق رقبة»؛ فمعناه أعتق ما يطلق عليه هٰذا الاسم من غير تعيين، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه: أعتق الرقبة المعينة الفلانية؛ فلا يكون أمراً بمطلق ألبتة.

---

(1) أي: غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه، قال في «الأحكام» (٢ / ٢٦٩): «قال بعض أصحابنا: الأمر إنما تعلَّق بالماهيَّةِ الكليَّةِ المشتركةِ، ولا تعلقَ له بشيء من جزئياتها، [وذٰلك] كالأمر بالبيع؛ فإنه لا يكون أمراً بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل؛ إذ هما متفقان في مسمَّى البيع، ومختلفان بصفتهما، والأمرُ إنَّما تعلَّق بالقدر المشترك، وهو غيرُ مستلزمٍ لما تخصَّص به كلُّ واحدٍ من الأمرين؛ فلا يكونُ الأمرُ المتعلِّقُ بالأعمِّ متعلِّقاً بالأخصِّ؛ إلا أن تدلَّ القرينةُ على إرادة أحد المعنيين»، ثم قال (٢ / ٢٧٠): «وهو غير صحيح؛ لأنَّ ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كليٌّ لا تصوُّرَ لوجوده في الأعيان، وإلا كان موجوداً في جزئياته، ويلزمُ من ذٰلك انحصارُ ما يصلحُ اشتراكُ كثيرين فيه فيما لا يصلح لذٰلك، وهو محال، وعلى هٰذا؛ فليس معنى اشتراكِ الجزئيَّات في المعني الكليِّ هو أنَّ الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية، بل إنْ تُصوِّرَ وجودهُ؛ فليس في غير الأذهان»، ثم قال: «وطلب الشيء يستدعي كونَهُ متصوّراً في نفس الطالب، وإيقاعُ المعنى الكليّ في الأعيان غيرُ متصوَّر في نفسه؛ فلا يكون متصوَّراً في نفس الطالب، فلا يكون أمراً به، ولأنه يلزم منه التَّكليف بما لا يُطاق، ومن أُمِر بالفعل مطلقاً لا يُقال: إنه مُكلَّفٌ بما لا يُطاق، فإذاً الأمرُ لا يكون بغير الجزئيّات الواقعة في الأعيان، لا بالمعنى الكلي» اهـ.

قال (د): «أما المؤلف؛ فله رأي آخر غير هٰذين الرأيين؛ كما سيتبين لك عند الجواب عن الإشكال الأول».

قلت: قرر شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٦ / ٧٩) أنه «ليس تقييد المطلق رفعاً لظاهر اللفظ، بل ضم حكم آخر إليه»، وهٰذا وما قاله المصنف مسلك حسن؛ فإنه يجب الفرق بين ما يثبته اللفظ وبين ما ينفيه، وانظر: «المسودة» (ص ١٤٩)، و«المحصول» (٢ / ٢٥٤).

والثـاني: أن الأمر من باب الثبوت، وثبوت الأعم لا يستلزم [ثبوت][1] الأخص؛ فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر بالأخص، وهٰذا على اصطلاح بعض[2] الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية في الأمور الشرعية.

والثالث: أنه لو كان أمراً بالمقيد؛ فإما أن يكون معيناً أو غير[3] معين، فإن كان معيناً[4]؛ لزم تكليف ما لا يطاق وقوعاً؛ فإنه لم يعين في النص، وللزم أن يكون ذٰلك المعين بالنسبة إلى كل مأمور، وهٰذا محال[5]، وإن كان غير معين؛ فتكليف ما لا يطاق لازم أيضـاً لأنـه أمر بمجهول، والمجهول لا يتحصل به امتثال؛ فالتكليف به محال، وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد؛ لزم أن لا يكون قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد[6]؛ فلا يكون مقصوداً له لأنا قد فرضناه أن قصده إيقاع المطلق، فلو كان له قصد في إيقاع المقيد؛ لم يكن

---

(١) سقط من (ط).

(٢) سيأتي له في الجواب أن المعتبر عند العرب غير ذٰلك، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد، يعني: فهٰذا الدليل مبني على هٰذا الاصطلاح الذي لم يكن يبن كلامه عليه، وهو يضعف هٰذا الدليل. (د).

(٣) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً؛ لأن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصـاً تاماً لا اشتراك فيه، ومجرد التقييد بقيد مخصوص كتقييد البيع بثمن المثل لا يفيد هٰذا التشخص؛ فصح كلامه، ولا يقال: كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد، ويشقق فيه بين كونه معيناً وغير معين؟ (د).

(٤) وهو جزئي من جزئيات لا تتناهى، ولم يعينه الشارع بنص؛ فالتكليف به حينئذ تكليف بما ليس في وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليمتثل بفعله. (د).

(٥) أي: محال أن يقع الشيء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين؛ لأن الجزئي الذي يفعله زيد غير الذي يقوم به عمرو، وهٰكذا، ويكون التكليف به تكليفاً بمحال، وإنما يلزم أن يكون هٰذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هٰذا المعين كما هو الفرض. (د).

(٦) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد. (د).

قصده إيقاع المطلق، هٰذا خلف لا يمكن.

فإن قيل: هٰذا معارض بأمرين:

أحدهما[1]: أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد؛ لكان التكليف به محالاً أيضاً لأن المطلق لا يوجد في الخارج، وإنما هو موجود في الذهن، والمكلف به يقتضي أن يوجد في الخارج؛ إذ لا يقع به الامتثال إلا عند حصوله في الخارج، وإذ ذاك يصير مقيداً [لا مطلقاً][2]؛ فلا يكون بإيقاعه ممتثلاً، والذهني لا يمكن إيقاعه في الخارج؛ فيكون[3] التكليف به تكليفاً بما لا يطاق، وهو ممتنع؛ فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد، وحينئذ يمكن الامتثال؛ فوجب المصير إليه، بل القول[4] به.

والثاني: أن المقيد لو لم يقصد في الأمر بالمطلق لم[5] يختلف الثواب باختلاف الأفراد الواقعة من المكلف؛ لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو، فكأن يكون الثواب على تساوٍ أيضاً، وليس كذٰلك، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذٰلك المطلق؛ فالمأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذٰلك، وإذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم، وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب؛ فقال: «أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها»[6]،

---

(١) هٰذا الاعتراض هو بعينه دليل الآمدي على عدم صحة رأس المسألة هنا كما نقلناه لك، وقد ترك اللازم الأول في كلامه، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطاق. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من النسخ المطبوعة، وأثبته من الأصل و (ط).

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «فلا يكون»، ولذا كتب (د): «لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة «لا»».

قلت: سبقه (ف)؛ فقال: «لعله: فيكون، تأمل» اهـ.

(٤) في (ط): «إليه، والقول». (٥) في (ط): «يقصد بالأمر لم...».

(٦) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العتق، باب أيُّ الرِّقاب أفضل، ٥ / ١٤٨ / رقم ٢٥١٨)، ومسلم في «الصحيح» (رقم ٨٤) عن أبي ذر رضي الله عنه مرفوعاً.

وأمر بالمغالاة في أثمان القربات كالضحايا[1]، وبإكمال الصلاة وغيرها[2] من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم، ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمـور بها أفضل وأكثر ثواباً من غيره، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في الدرجات؛ لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات.

---

(١) يدل عليه فعله ﷺ مما أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الضحايا، باب ما يستحب من الضحايا / رقم ٢٧٩٦)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأضاحي، باب ما جاء فيما يستحب من الأضاحي، ٤ / ٨٥ / رقم ١٤٩٦)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الضحايا، باب الكبش، ٧ / ٢٢١)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأضاحي، باب ما يستحب من الأضاحي / رقم ٣١٢٨)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٢٢٨) عن أبي سعيد الخدري؛ أنَّ رسول الله ﷺ ضحَّى بكبشٍ أقرن فحيلٍ، يأكل في سوادٍ، وينظر في سواد، ويشرب في سواد، **وإسناده صحيح على شرط مسلم**.

و«الأقـرن»: ذو القـرنين، و«الفحيل»: الكـريم المختار للفحلة، ويقال: المنجب في ضرابه، وأراد به النبل وعِظَم الخلقة، و«يأكل في سواد. . .» أراد أن فمه وما أحاط بملاحظ عينه من وجهه وأرجله أسود، وسائر بدنه أبيض.

والأقـرب إلى لفظ المصنف ما أخـرجـه أحمد في «المسند» (٣ / ٤٢٤)، والحاكم في «المستـدرك» (٤ / ٢٣١)، وابن أبي عاصم في «الآحـاد والمثاني» (٣ / ٦٩ / رقم ١٣٨٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٢٦٨) عن أبي الأسد ـ بالسين، وقيل بالشين المعجمة ـ السلمي عن أبيه عن جده؛ قال: كنتُ سابعَ سبعة مع رسول الله ﷺ، فأمر فجمع كلُّ رجلٍ منا درهماً، فاشترينا أضحية بسبعة دراهم؛ فقلنا: يا رسول الله! لقد أغلينا بها. قال: «إنَّ أفضل الضحايا أغلاها ثمناً وأنفسها».

وإسنـاده ضعيف، أبو الأسد ـ أو الأشد ـ مجهول، وكذا أبوه، وقيل: إن جده عمرو بن عبس، وفيه أيضاً عثمان بن زفر الجهني، وهو مجهول أيضاً؛ كما في «التقريب»، وممن أشار إلى ضعفه الهيثمي في «المجمع» (٤ / ٢١)، وانظر: «السلسلة الضعيفة» (رقم ١٦٧٨).

(٢) وهـذه كانت صفـة صلاته ﷺ، وكان يقول: «صلوا كما رأيتموني أُصلِّي»، أخرجه البخاري، ومضى تخريجه.

فالجواب عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد[1] من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ، [بحيث][2] لو أطلق عليه اللفظ صدق وهو الاسم النكرة عند العرب، فإذا قال: «أعتق رقبة»[3]؛ فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ الرقبة فإنها[4] لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس، هٰذا هو الذي تعرفه العرب، والحاصل أن الأمر به أمر بواحد مما[5] في الخارج، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية.

وعن الثاني أن ذٰلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع؛ إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من نفس الأمر بالمطلق أو من دليل خارجي، والأول ممنوع؛ لما تقدم من الأدلة، ولذٰلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم

---

(١) وبهٰذا يكون قد قال في المسألة قولاً وسطاً؛ فالأمر عنده ليس متوجهاً إلى الماهية الذهنية لما ورد عليه من إشكالات، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات، بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ، وللمكلف اختياره في أحدها، ويؤول هٰذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية؛ فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هٰذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة، وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هٰذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة، وقد خالف المؤلِّف في البحث عن هٰذه المسألة طريقته في هٰذا المؤلَّف؛ ليفيد أن له اختياراً خاصّاً يخلص من الإشكالات فيها. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط).

(٣) أي معناه: وإلا؛ فلفظ الرقبة لا صدق له، وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل الكلي على جزئيه قطعاً؛ رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها، وهٰذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقاً في المسألة الرابعة. (د).

(٤) في (ط): «فكأنها».

(٥) كذا في (ط)، وفي غيره: «كما»، وكتب (د): «لعل الأصل: مما في الخارج».

[المطلق][1]، وهٰذا صحيح، والثاني مسلَّم؛ فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجي؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها[2]، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذٰلك[3]، وكذا سائر المسائل؛ فمن هنالك كان مقصوداً للشارع[4]، ولذٰلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً لأنه زائد على مفهومه؛ فإذاً القصد إلى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد إلى الأفراد، وليس ذٰلك من جهة الأمر بالمطلق، بل [بدليل من][5] خارج؛ فثبت أن القصد إلى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد إلى المقيد من حيث هو مقيد.

بخلاف الواجب المخير؛ فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن، فإذا أعتق المكلف رقبة، أو ضحى بأضحية، أو صلى صلاة، ومثلها موافق للمطلق؛ فله أجر ذٰلك من حيث هو داخل تحت المطلق؛ إلا أن يكون ثَمّ فضلٌ زائد، فيثاب عليه بمقتضى النـدب الخارجي، وهو مطلق أيضاً، وإذا كفَّر بعتق؛ فله أجر العتق، أو أطعم فأجر الإطعام، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل، لا لأن[6] له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر [به][7]؛ فإن تعيين الشارع المخير فيه يقتضي قصده إلى ذٰلك دون غيره، وعدَم تعيينه في المطلقات[8] يقتضي عدم قصده إلى ذٰلك.

وقد اندرج هنا أصل آخر، وهي:

---

(١) سقط من (ط). (٢) مضى ما يدل عليه (ص ٣٨١).

(٣) مضى ما يدل عليه (ص ٣٨٢). (٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «مقصود الشارع».

(٥) كذا في (ط)، وبدل ما بين المعقوفتين في غيره: «من دليل».

(٦) في (ط): «لا أن له»، وقال (د): «لعله: «لا أن له»، ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجي المطلق، ومن نفس دليل الواجب في المخير».

(٧) زيادة من (م)، وسقطت من الأصل و(ف) و(د) و(ط). (٨) في (م): «المطلق».

المسألة الرابعة

وترجمتها أن الأمر بالمخير[1] يستلزم قصد الشارع إلى أفراده المطلقة المخير فيها.

المسألة الخامسة

المطلوب الشرعي ضربان:

أحدهما: ما كان شاهدُ الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه[2]، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، والبعد[3] عن استعمال القاذورات من أكلها والتضمُّخ بها، أو كانت العادة الجارية من العقلاء[4] في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقةِ لمقتضى ذٰلك الطلب من غير منازع طبيعي؛ كستر العورة[5]، والحفظ[6] على النساء والحرم[7]، وما أشبه ذٰلك، وإنما قيد بعدم المنازع تحرزاً من الزنى ونحوه[8] مما

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «المخير».

(٢) لفظ: «مقتضى» مقتحم، والأصل: «معيناً عليه»؛ كما يدل عليه قوله: «باعثاً على مقتضى الطلب» الذي هو المطلوب. (د).

(٣) جعله فيما يأتي مما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معاً، وهو ظاهر في الأكل والتضمخ كما هنا، أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول؛ فإنه يظهر رجوعه لمحاسن العادات». (د).

(٤) في (ط): «بين العقلاء». (٥) في الأصل و(ط): «منازع طبعي؛ كستر العورات».

(٦) جعله من مقتضى عادة العقلاء في محاسن الشيم، وقد يتوقف فيه ويجعل من دواعي الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد، بل ربما يقال: إنه طبع في الحيوان كله، وما يرى في بعض أفراد الإنسان من ضعف الغيرة؛ فذٰلك لعوارض، ونقول: إنه ضعف فقط لا تجرد منها. (د).

(٧) حرم الرجل عياله ونساؤه وما يحمي ويقاتل عنه. (ف).

(٨) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا. . . إلخ؛ فإن محاسن الشيم وإن كانت تقتضي عدم السرقة والتعدي على الغير في نفسه وماله وعرضه؛ إلا أن هناك منازعاً من الطبع يطلب الدخول في هٰذه الأشياء طلباً لما يراه مصلحة له؛ فشدد فيها النهي. (د).

يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب.

والثاني: ما لم يكن كذٰلك؛ كالعبادات من الطهارات، والصلوات، والصيام، والحج، وسائر المعاملات[1] المراعى فيها العدل الشرعي، والجنايات[2]، والأنكحة المخصوصة بالولاية والشهادة، وما أشبه ذٰلك.

فأما الضرب الأول؛ فقد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية[3] والعادات الجارية؛ فلا يتأكد الطلب تأكد غيره، حوالة على الوازع الباعث على[4] الموافقة دون المخالفة وإن كان في نفس الأمر متأكداً، ألا ترى أنه لم يوضع في هٰذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة زيادة على ما أخبر به من الجزاء[5] الأخروي؟

ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن، أو مندوب إليها، أو مباحات على الجملة، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة؛ لم يقع الحكم على وفق ذٰلك المقتضى، كما جاء في قاتِل[6] نفسه أنه «يُعذَّب في جهنم بما قتلَ به نفسه»[7].

---

(١) فإن قواعد المعاملات التي سنها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال فيها: اقتضاه الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء، بل هي تشريع موازين في المعاملات، علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق، وتمنع الجور والغبن، وتحسم مادة الخصومات والمنازعات بينهم؛ لأنهم يجدون في هٰذه القواعد حكماً يحتكمون إليه في جميع مرافقهم ومعاوضاتهم. (د).

(٢) هٰذا مما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي. (د).

(٣) في (ط): «بمقتضى الحيلة الطبعيَّة».

(٤) هٰكذا في (د) و(ط) و(م)، وفي الأصل: «من»، وفي (ف): «عن»، وقال: «الأنسب على الموافقة».

(٥) أي: على المخالفة. (د).

(٦) كذا في (د)، وفي الأصل و(ف) و(ط) و(م): «قتل»، قال (ف): «لعله فيمن قتل».

(٧) يدل عليه ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب شرب السم والدواء به =

وجاء في مذهب مالك[1] أن من صلى بنجاسة ناسياً؛ فلا إعادة عليه إلا استحساناً، ومن صلى بها عامداً أعاد أبداً من حيث خالف الأمر الحتم؛ فأوقع على إزالـة النجاسة لفظ: «السُّنَّة» اعتماداً على الوازع الطبيعي[2] والمحاسن العادية، فإذا خالف[3] ذٰلك عمداً رجع إلى الأصل[4] من الطلب الجزم؛ فأمر بالإعادة أبداً.

وأبين من هٰذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب، واللباس الواقي من الحر والبرد، والنكاح الذي به بقاء النسل، وإنما جاء ذكر هٰذه الأشياء في معرض الإباحة أو الندب؛ حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر[5] وأبيح له المحرم، إلى أشباه ذٰلك.

= وما يخاف منه والخبيث، ١٠ / ٢٤٧ / رقم ٥٧٧٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، ١ / ١٠٣ / رقم ١٠٩) عن أبي هريرة مرفوعاً: «من قتل نفسه بحديدةٍ فحديدته في يده يتوجَّأُ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلَّداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بسُمٍّ فسمُّه في يده يتحسَّاهُ في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب من حلف بملّة سوى الإسلام، ١١ / ٥٣٧ / رقم ٦٦٥٢)، ومسلم في «صحيحـه» (كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، ١ / ١٠٤ / رقم ١١٠) عن ثابت بن الضحاك مرفوعاً، وذكر حديثاً في آخره: «ومن قتل نفسه بشيء عذّبه الله به يوم القيامة».

قال (ف): «فويل لمن يحمله ضعف الدين والهمة على ارتكاب رذيلة الانتحار الفاشية في هٰذا العصر».

(١) انظر: «المدونة الكبرى» (١ / ٢٢)، و«عقد الجواهر الثمينة» (١ / ١٨ - ١٩).

(٢) في (ط): «الطبعي».

(٣) في (ط): «خولف».

(٤) أي: مقصود الشارع في الواقع ونفس الأمر، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتماداً على الباعث النفسي عند المكلف. (د).

(٥) بخطاب النهي عن الضد: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ كما هو أحد التفاسير في الآية، وقوله: «وأبيح له المحرم» كأكل الميتة. (د).

وأما الضرب الثاني؛ فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات، والتخفيف في المخففات؛ إذ ليس للإنسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه؛ كالعبادات لأنها مجرد تكليف.

وكما يكون ذٰلك[1] في الطلب الأمري كذٰلك يكون في النهي؛ فإن المنهيات على الضربين؛ فالأول كتحريم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهها، ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبعي؛ كالملك الكذاب، والشيخ الزاني، والعائل المستكبر[2]؛ فإن مثل هٰذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات؛ فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميل إليه عقل سليم؛ فهٰذا الضرب لم يؤكد بحد[3] معلوم في

---

(١) أي: التقسيم إلى الضربين، وقوله: «كتحريم الخبائث... إلخ»، ذكر فيه أمثلة لصنفي الضرب الأول، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمري على هٰذا؛ فقال: «فهٰذا الضرب... إلخ»؛ إلا أنه أغفل الضرب الثاني من المنهيات، فلم يمثل له ولم يذكر حكمه كما فعل في الأوامر. (د).

(٢) ستأتي الإشارة إلى الحديث الوارد في ذٰلك قريباً، قال (ف): «والعائل: الفقير».

(٣) أي: بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل، وقوله: «ولا وضعت له عقوبة معينة»؛ أي: باعتبار هٰذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلاً ممن كان غير شيخ، وقد يقال: إن هٰذا جار أيضاً في الكذب والاستكبار لشهوة، فإن لم يوضع لهما حد معلوم عدداً ولا كيفية ولا وضعت لهما عقوبة دنيوية خاصة؛ فالمثال ظاهر الأثر في الزنا لا فيهما، ومما هو داخل في اقتحام المحرمات لغير شهوة ما تواتر عن أمة الترك في هٰذه الأيام أنهم يتهافتون على أكل لحم الخنزير لا لشهوة، ولٰكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كمال أنهم شديدو الامتثال له في اطراح الأوامر الإسلامية، وأنهم صاروا إلى الفرنجة في كل شيء، أما أنه ليس لشهوة؛ فظاهر من أن القوم لم يألفوه، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت، وهم يقلدون في هٰذا شر تقليد؛ لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم =

الغـالـب، ولا وضعت له عقـوبـة معينة، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطلوبات التي لا[1] يكون الطبع خادماً لها؛ إلا أن مرتكب هٰذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة، [زيادة][2] إلى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع، أشبه بذٰلك المجاهرَ بالمعاصي، المعاندَ فيها، بل هو هو؛ فصار الأمر في حقه أعظم بسبب أنه لا يستدعي لنفسه حظّاً عاجلاً، ولا يبقى لها في مجال العقلاء بل البهائم مرتبةٌ، ولأجل ذٰلك جاء من الوعيد في الثلاثة: «الشيخ الزاني وأخويه»[3] ما جاء، وكذٰلك فيمن قتل نفسه.

بخلاف العاصي بسبب شهوةٍ عَنَّتْ، وطبع غَلب، ناسياً لمقتضى الأمر، ومغلقاً عنه باب العلم بمآل المعصية، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر، ولذٰلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ الآية: [النساء. ١٧].

أمـا الذي ليس له داعٍ إليها، ولا باعث عليها؛ فهو في حكم المعاند المجـاهـر[4]، فصار هاتكاً لحرمة النهي والأمر مستهزئاً بالخطاب؛ فكان الأمر فيه أشد، ولٰكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطبع جعل فيه في الغالب[5]

= القتالة التي يصاب بها هٰذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعدوا لذٰلك آلات وعدداً بكتريولوجية كما شوهد في بلغاريا الألمانية، وهٰذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله في الدين الإسلامي. (د).

(١) إنما ينتظم المعنى على حذف «لا» كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٣) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار، ١ / ١٠٢ - ١٠٣ / رقم ١٠٧) عن أبي هريرة مرفوعاً: «ثلاثة لا يكلّمهم الله يوم القيامة ولا يزكِّيهم ولهم عذاب أليم: شيخٌ زانٍ، ومَلِكٌ كذَّاب، وعائلٌ مستكبرٌ».

(٤) في (ط): «بالمجاهرة».

(٥) ومن غير الغالب الغصب؛ فهو مما يقتضيه الطبع، ولم يجعل له حد مخصوص ولا عقوبـة بدنية خاصة لمكان التحرز منه وسهولة تخليص المغصوب بالترافع للحاكم، والغاصب غالباً =

حدود وعقوبات مرتبة، إبلاغاً في الزجر عما تقتضيه الطباع، بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه؛ فإنه لم يجعل له حد محدود.

فصل

هٰذا الأصل وجد منه بالاستقراء جُمَلٌ؛ فوقع التنبيه عليه لأجلها ليكون الناظر في الشريعة ملتفتاً إليه، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه[1] فيما يفهم من مجاريها؛ فيقع الشك في كونها من الضروريات كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع.

وكذٰلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذٰلك؛ فيرى أن ذٰلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً، وربما وجد الأمر بالعكس[2] من هٰذا؛ فلأجل ذٰلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد

= يدعي الحق في المغصوب؛ فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالترافع، وإنما ورد فيه الخبر ببيان من الجزاء الأخروي؛ كحديث: «من غصب قيد شبر طوقه من سبع أرضين»[1] وأمثاله، مع الزجر والأدب في الدنيا بما يراه الحاكم. (د).

(١) في (ط): «أو التنزيه».

(٢) فستر العورة في الصلاة واجب ولو في خلوة[2]، وهو من محاسن العادات ومكارم الأخلاق، أما سترها عن غير الزوج والزوجة؛ فهو مكمل للضروري لأنها تثير الشهوة، فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه في قسم الضروريات. (د).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في سبع أرضين، ٦ / ٢٩٢ / رقم ٣١٩٥، وكتاب المظالم، باب إثم من ظلم شيئاً من الأرض، ٥ / ١٠٣ / رقم ٢٤٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها، ٣ / ١٢٣١ - ١٢٣٢ / رقم ١٦١٢) بنحوه.

(٢) كذا قال النووي في «شرح مسلم» (٤ / ٣٢)، ونازع في ذٰلك ابن القطان في «أحكام النظر» (ص ١١٢).

على بال؛ إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم، والقاعدة التي لا تنخرم، فكل أحد وما رأى، والله المستعان.

وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب[1] المقاصد، وهو مقيد بما تقيد به هنا أيضاً، [والله أعلم][2].

* * * * *

---

(١) في المسألة الثالثة من النوع الرابع. (٢ / ٣٠٥).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

المسألة السادسة

كلُّ خَصْلَةٍ أمر بها أو نهي عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير؛ فليس الأمـر أو النهي فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو من الأخلاق، والإعراض عن الجاهل، والصبر، والشكر، ومواساة ذي القربى والمساكين والفقراء، والاقتصاد في الإنفاق والإمساك، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف، والرجاء، والانقطاع إلى الله، والتوفية في الكيل والميزان، واتباع الصراط المستقيم، والذكر لله، وعمل الصالحات، والاستقامة، والاستجابة لله، والخشية، والصفح، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء إلى سبيل الله، والدعاء للمؤمنين، والإخلاص، والتفويض، والإعراض عن اللغو، وحفظ الأمانة، وقيام الليل، والدعاء والتضرع، والتوكل، والزهد في الدنيا، وابتغاء الآخرة، والإنابة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتقوى، والتواضع، والافتقار إلى الله، والتزكية[1]، والحكم بالحق، واتباع الأحسن، والتوبة، والإشفاق، والقيام بالشهادة، والاستعاذة عند نزغ الشيطان، والتبتل[2]، وهجر الجاهلين، وتعظيم الله، والتذكر، والتحدث بالنعم، وتلاوة القرآن، والتعاون على الحق، والرهبة، والرغبة، وكذلك الصدق، والمراقبة، وقول المعروف، والمسارعة إلى الخيرات، وكظم الغيظ، وصلة الرحم، والرجوع إلى الله ورسوله عند التنازع، والتسليم لأمر الله، والتثبت في الأمور، والصمت، والاعتصام بالله، وإصلاح ذات البين، والإخباتُ[3] والمحبة لله، والشدة على الكفار، والرحمة للمؤمنين، والصدقة.

---

(١) للنفس بمعنى التطهير لها: ﴿قد أفلح من تزكى﴾، وهي غير التزكية الآتية في المنهيات التي بمعنى الثناء عليها، ﴿فلا تزكوا أنفسكم﴾. (د).

(٢) التبتل هو الانقطاع إلى الله تعالى والإخلاص إليه. (ف).

(٣) الخشوع. (د).

هٰذا كله في المأمورات(1).

وأما المنهيات؛ فكالظلم(2)، والفحش، وأكل مال اليتيم، واتباع السبل المضلة، والإسراف، والإقتار، والإثم(3)، والغفلة، والاستكبار، والرضى بالدنيا من الآخرة، والأمن من مكر الله، والتفرق في الأهواء(4) شيعاً، والبغي واليأس من روح الله، وكفر النعمة، والفرح بالدنيا، والفخر بها، والحب لها، ونقص المكيال والميزان، والإفساد في الأرض، واتّباع الآباء من غير نظر، والطغيان، والركون للظالمين، والإعراض عن الذكرى(5)، ونقض العهد، والمنكر، وعقوق الوالدين، والتبذير(6)، واتباع الظنون، والمشي في الأرض مرحاً، وطاعة من اتبع

---

(1) وإن كانت هٰذه المأمورات يدخل بعضها في البعض الآخر، وبعضها لازم لبعض آخر؛ إلا أنه أراد أن يذكر الخصال حسبما وردت بها الأوامر، وهٰذه كلها واردة في الكتاب والسنة، وكذا يقال في المنهيات. (د).

(2) كذا في (ط)، وفي غيره: «فالظلم».

(3) الذنب مطلقاً. (د).

(4) سواء أكانت دينية أم غير دينية، مما يؤدي إلى التفرق واختلاف الكلمة؛ فيغاير اتباع السبل المضلة لأنه خاص بالدين، ﴿**ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله**﴾ [الأنعام: ١٥٣]، ولا يلزم في تحققه التفرق شيعاً. (د).

(5) كذا في (ط)، وفي غيره: «الذكر».

(6) انظر: هل له معنى يغاير به الإسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص حتى لا يكون تكراراً محضاً؟ نعم، إنهما وردا في القرآن: ﴿**وكلوا واشربوا ولا تسرفوا**﴾ [الأعراف: ٣]، ﴿**ولا تبذر تبذيراً**﴾ [الإسراء: ٢٦]، ولٰكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معاً لهٰذا الغرض أن يذكرهما متواليين، ومثله يقال في «المنكر» و«الإثم» و«الإجرام»؛ إذ الثلاثة بمعنى واحد وإن اختلفت بالاعتبار، وكذا ينظر في «الظن» الآتي مع «اتباع الظنون» هنا، وقد يقال: إن اتباع الظن في مقام البرهان والتعويل عليه حسبما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾ [الإسراء: ٣٦] غير نفس الظن السيء وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بنى عليه حكماً، ﴿**اجتنبوا كثيراً من الظن**﴾ [الحجرات: ١٢]، وظاهر أيضاً أن اتباع الهوى يكون في الرأي والمذهب، وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحكم اللذائذ الحسية المنهي عنها. (د).

هواه، والإشراك في العبادة، واتباع الشهوات، والصد عن سبيل الله، والإجرام، ولهو القلب، والعدوان، وشهادة الزور، والكذب، والغلو في الدين، والقنوط، والخيلاء، والاغترار بالدنيا، واتباع الهوى، والتكلف، والاستهزاء بآيات الله، والاستعجال[1]، وتزكية النفس، والنميمة، والشح، والهلع[2]، والدّجَر[3]، والمن، والبخل، والهمز واللمز، والسهو عن الصلاة، والرياء، ومنع المرافق، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله، ولَبْس الحق بالباطل، وكتم العلم، وقساوة[4] القلب، واتباع خطوات الشيطان، والإلقاء باليد إلى التهلكة، واتباع الصدقة بالمن والأذى، واتّباع المتشابه، واتخاذ الكافرين أولياء، وحب الحمد بما لم يفعل، والحسد، والترفع عن حكم الله، والرضى بحكم الطاغوت، والوهن للأعداء والخيانة، ورمي البريء بالذنب وهو البهتان، ومشاقة الله

---

(١) كما ورد في الحديث: «يستجاب لأحدكم ما لم يعجل، يقول: قد دعوت ربي فلم يستجب لي»، وفي رواية: «يستعجل»[1]، وفي الحديث: «الإناة من الله والعجلة من الشيطان»[2]. (د).

(٢) الهلع: أفحش الجزع، وقد ورد: «شرّ ما في المرء شح هالع، وجبن خالع»[3]. (د).

(٣) الدجر محركاً: الحيرة، وهي منهي عنها؛ لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد على الله. (د). قلت: وفي (ط): «والزجر».

(٤) في (د): «وقسوة».

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الدعوات، باب يستجاب للعبد ما لم يعجل، ٨ / ١٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الذكر والدعاء، باب بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل، ٢٧٣٥) عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٢) أخرجه الترمذي (٢٠١٢) عن سهل بن سعد وضعفه، وهو في «ضعيف سنن الترمذي» (رقم ٣٤٦) لشيخنا الألباني حفظه الله تعالى.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٥١١)، وابن حبان (٨٠٨ ـ موارد)، وأحمد (٢ / ٣٠٢ ـ ٣٠٣)، وأبو نعيم (٩ / ٥٠) عن أبي هريرة، وإسناده صحيح.

والرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين، والميل عن الصراط المستقيم، والجهر بالسوء من القول، والتعاون على الإثم والعدوان، والحكم بغير ما أنزل الله، والارتشاء على إبطال الأحكام، والأمر بالمنكر، والنهي عن المعروف، ونسيان الله، والنِّفاق، وعبادة الله على حَرْف، والظن، والتجسس، والغيبة، والحلف الكاذب[1].

وما أشبه ذٰلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها بحد محدود إلا أن مجيئها في القرآن[2] على ضربين:

أحـدهما: أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء[3]، وعلى كل

---

(١) في (د): «الكاذبة». (٢) أي: مثلاً، وإلا؛ ففي السنة كذٰلك. (ف).

(٣) أي: من المناطات والأمور التي تتعلق بها، وقوله: «وعلى كل حال»؛ أي: لم يفرق في النص عليها بين حال المأمور والمنهي وحال آخر؛ فلم تبين النصوص حينئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا، بل تجيء في هٰذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاماً بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفاصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم، وقد يصل إلى الكفر أو عدم قوته؛ فلا يتجاوز المندوب أو المكـروه، وهٰـذا الضرب هو الغالب في غالب هٰذه الخصال من نوع الأوامر الذي ذكر فيه ثلاثاً وسبعين خَصْلة، وكذا من نوع النواهي الذي ذكر فيه إحدى وتسعين خَصْلة، ولا يقال: إن بعض المنهيات؛ كالإشراك في العبادة، والقنوط من رحمة الله، والاستهزاء بآيات الله، ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفراده؛ لأن هٰذه درجة واحدة هي الكفر؛ لأنا نقول: بل هي متفاوتة أيضاً، ألا ترى في الإشـراك حديث: «أنـا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيره تركته وشركه»[1]؛ فهٰذا قد يكون رياء وهو نوع من الشرك، وكذا يقال: إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد استهزاء بآيات الله، فهما بذٰلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر، وقد تقدم له في تفسير ﴿ولا تتخذوا آياتي هزواً﴾ [البقرة: ٢٣١] أنها نزلت في مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق... إلخ، وهٰكذا لو تأملت الباقي؛ لوجدت الأمر على ما قرره. (د).

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٣٥٥، ٣ / ١٠)، وهو صحيح.

حال، لٰكن بحسب كل مقام، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع، لا على وزان واحد، ولا حكم واحد، ثم وُكِلَ ذٰلك إلى نظر المكلف؛ فيزن بميزان نظره، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وإنفاق عفو المال، وأشباه ذٰلك؛ ألا ترى إلى قوله في الحديث: «إن الله كتب الإحسان[1] على كل شيء، فإذا قَتَلْتُم؛ فأحسِنوا القِتْلَة» الحديث إلخ[2].

فقول[3] الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ ﴾ [النحل: ٩٠] ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء، ولا غير جازم في كل شيء، بل ينقسم بحسب المناطات؛ ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب؟

ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث، وإحسان الذبح إنما هو مندوب لا واجب، وقد يكون في الذبح من باب الواجب إذا كان هٰذا الإحسان راجعاً إلى تتميم الأركان والشروط، وكذٰلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأمور وغيرها؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ ﴾ [النحل: ٩٠] أنه أمر إيجاب أو أمر ندب؛ حتى يفصل الأمر فيه، وذٰلك راجع إلى نظر المجتهد تارة، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلداً تارة أخرى، بحسب ظهور المعنى وخفائه.

---

(١) هو فعل الحسن ضد القبيح. (د).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الصيد والذبائح، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة، ٣ / ١٥٤٨ / رقم ١٩٥٥) عن شداد بن أوس مرفوعاً، وتتمته: «وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليُرِح ذبيحته».

(٣) أي: فيؤخذ من هٰذا الأصل هٰذا المعنى في الآية. (د).

والضرب الثاني: أن تأتي في أقصى مراتبها(١)، ولذلك تجد الوعيد مقروناً بها في الغالب، وتجد المأمور به منها أوصافاً لمن مدح اللهُ من المؤمنين، والمنهي عنها أوصافاً لمن ذم اللهُ من الكافرين.

(١) أي: تارة تأتي الأوامر والنواهي مطلقة دون أن تقترن بعظيم الوعد ولا شديد الوعيد، وتارة يأتي الأمر بالخصلة في أفضل مرتبته من تأكيد أمره وتفخيم شأنه؛ حتى لا يسع المكلف التساهل فيه، سواء أكان أمراً صريحاً أم في معنى الصريح؛ كما في قوله تعالى: **﴿فاتبعوني يحببكم الله﴾** [آل عمران: ٣١] الآيتين، وقوله: **﴿ومن يوق شح نفسه فأولٰئك هم المفلحون﴾**[الحشر: ٩، التغابن: ١٦] مع قوله: **﴿إن تقرضوا الله قرضاً حسناً﴾** [التغابن: ١٧] الآية، وقوله: **﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات﴾** [النساء: ١٣ والفتح: ١٧] الآيتين، وكما في حديث: «ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حق الله فيها؛ إلا جاءت يوم القيامة أكثر ما كانت»(١) الحديث، وفي طلب الرفق بمخلوقات الله: «دخلت امرأة النَّار في هرة ربطتها فلم تطعمها»(٢) الحديث، «الرحم شجنة من الرحمٰن؛ من وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعه الله»(٣)، وهٰكذا ما لا يحصى من الأوامر والنواهي لقوله تعالى: **﴿لا تيأسوا من روح الله﴾** الآية [يوسف: ٨٧]، **﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾** الآية، والمشاقة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر؛ فهي المخالفة مطلقاً، ولٰكن في الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد، ومنه: **﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾** الآية [آل عمران: ٢٨]، والحديث: «لا تكذبوا علي؛ فإنه من كذب علي متعمداً يلج النار»، وكأحاديث الرياء وما فيها من التشديد والتهويل في أمره. (د).

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة / رقم ٩٨٧).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب منه، ٦ / ٥١٥ / رقم ٣٤٨٢، وكتاب المساقاة، باب فضل سقي الماء / رقم ٢٣٦٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة، باب تحريم تعذيب الهرة، ٤ / ١٧٦٠ / رقم ٢٢٤٢).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب من وصلها وصله الله، ١٠ / ٤١٧ / رقم ٥٩٨٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة، باب صلة الرحم، ٤ / ١٩٨١ / رقم ٢٥٥٥).

ويعين ذٰلك أيضاً أسباب التنزيل لمن استقرأها؛ فكان القرآن آتياً[1] بالغايات تنصيصاً عليها، من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذٰلك، ومنبّهاً بها على ما هو دائر[2] بين الطرفين، حتى يكون العقل[3] ينظر فيما بينهما بحسب ما دلَّه دليل الشرع؛ فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين؛ كي لا يسكن إلى حالة هي مظنة الخوف لقربها من الطرف المذموم، أو مظنة الرجاء لقربها من الطرف المحمود، تربية حكيم خبير.

وقد روي في هٰذا[4] المعنى [عن أبي بكر الصديق] في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له: «ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة، وآية

---

(١) في الأصل و(ف): «آت»، قال (ف): «قوله الأنسب: آتياً بالنصب خبر كان الناقصة ونصب قوله: ومنبه، بعده عطفاً عليه، ويبعد من جهة المعنى جعل كأن حرفاً للتشبيه، ويدل لذٰلك ما يأتي عند قوله، وأيضاً؛ فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين. . . إلخ».

(٢) لا يقال: إنما يظهر ذٰلك إذا كانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بخصلة واحدة، واقترن الأمر بها بالوعد العظيم، والنهي عن ضدها بالوعيد الشديد؛ فيكون لها طرف محمود، وطرف مذموم، وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدها من الطرفين، وهٰذا غير مطرد في الأوامر والنواهي؛ لأنا نقول: بل الأمر كذٰلك لأنه بفرض أنه لم يرد في الخصلة الواحدة إلا الأمر؛ فالطرف الثاني المذموم وهو النهي وإن لم ينص عليه دليل خاص؛ فدليله هو نفس الأمر الذي يقتضي النهي عن ضده، وكذا يقال في عكسه، على أن هٰذا ليس بلازم في معنى الطرفين هنا، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامتثال الأوامر التي فيها الوعد جملة، والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة، وإن كان ذٰلك في عدة خصال لا في خصلة واحدة ينظر بين طرفيها، وهٰذا المعنى الثاني هو المناسب؛ لما رواه في قصة أبي بكر، ولمساق الكلام الآتي إلى قوله: «فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو». (د). وفي (ط): «ومنبه بها على. . .».

(٣) في (ف): «الفعل»، وحشّى عليه بقوله: «صوابه العقل، بقاف معجمة قبلها عين مهملة».

(٤) في (ط): «من هٰذا».

الشدة مع آية الرخاء؛ ليكون المؤمن راغباً راهباً؛ فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له، ولا يرهب رهبة يلقي فيها بيده إلى التهلكة، أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم؛ لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن، فإذا ذكرتهم قلت: إني أخشى أن أكون منهم، وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم؛ لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء، فإذا ذكرتهم؛ قلت: إني مقصر، أين عملي من أعمالهم؟»[1]، هٰذا ما نقل، وهو معنى[2] ما تقدم.

فإن صح؛ فذاك، وإلا؛ فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء.

وقد روي: «أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم؛ لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن، فيقول القائل: أنا خير منهم؛ فيطمع، وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم؛ لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء، فيقول قائل: من أين أدركُ درجتهم؟ فيجتهد»[3].

والمعنى على هٰذه الرواية صحيح أيضاً يتنزل على المُساق المذكور، فإذا

---

(١) أخرجه ابن زبر في «وصايا العلماء» (ص ٣٢ - ٣٣) بإسنادٍ ضعيف وفيه انقطاعٌ أيضاً، أبو المليح الهذلي لا يعرف له سماع من أبي بكر ولا عمر، ورواه عنه عبيدالله بن أبي حميد أبو الخطاب، قال البخاري: «منكر الحديث»، وقال: «يروي عن أبي المليح عجائب»، وقال النسائي: «متروك»، وقال دحيم: «ضعيف».

(٢) هو على هٰذه الرواية مال إلى الخوف عند ذكر أهل النار؛ لما ذكر أهل الجنة لم تسكن نفسه إلى الرجاء، بل ذكر تقصيره ليجتهد؛ فلم يرج، بل هو خائف في الحالتين، وليس دائراً بين الأمرين الذي هو المعنى المتقدم، أما في الرواية بعد؛ فالمعنى فيها يوافق ما تقدم، والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أبي بكر نفسه، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه، والرواية الثانية يقولها على لسان غيره رضي الله عنه. (د).

(٣) أخرجه ابن زبر في «وصايا العلماء» (ص ٣٤ - ٣٥) بإسنادٍ ضعيف منقطع، قتادة بن دعامة لم يدرك أبا بكر.

كان الطرفان مذكورين؛ كان الخوف والرجاء جائلاً بين هاتين الأخِيَّتين[1] المنصوصتين، في محل مسكوتٍ عنه لفظاً، منبَّهٍ عليه تحت نظر العقل، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره، ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر.

وأيضاً؛ فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الغائبين[2] حسبما اقتضاه المساق؛ فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى[3] المحمود أو المذموم في ذلك الإطلاق، كذلك قد يدل اللفظ على القليل والكثير منْ مقتضاه، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة؛ فيخاف ويرجو، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو.

مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]؛ فوزن نفسه في ميزان العدل، عالماً أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردها إليه ثم شكره عليها، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه، والخروج عن الكفر واطراح توابعه، فإن وجد نفسه متصفاً بذلك؛ فهو يرجو أن يكون من أهله، ويخاف أن لا يكون بلغ[4] في هذا المدى غايته؛ لأن العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجملة، فإن نظر بالتفصيل؛ فكذلك أيضاً، فإن العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل؛ كالعدل بين الخلق إن كان حاكماً والعدل في أهله وولده ونفسه؛ حتى العدل في البدء بالميامن[5] في لباس النعل ونحوه، كما أن هذا جار في ضده

(١) تثنية الأخية بفتح الهمزة وكسر الخاء وتشديد الياء، وهي العروة تشد بها الدابة مثنية في الأرض، وجمعها أخايا أو أخي مشدداً. (ف).

(٢) هكذا في الأصول، وفي (ط): «الغَائلِّين»، قال (ف): «لعله الفائتين بدليل ما تقدم».

(٣) أي: كما في الضرب الثاني. (د).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «يبلغ».

(٥) في (ف) في الموضعين: «بالميامن»، وعقب في الموضع الأول بقوله: «لعله =

وهو الظلم؛ فإن أعلاه الشرك بالله، ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

ثم في التفاصيل أمور كثيرة، أدناها مثلاً البدء بالمياسر[١]، وهٰكذا سائر الأوصاف وأضدادها؛ فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هٰذه الأمور حتى يلقى الله وهو على ذٰلك.

فلأجل هٰذا قيل: إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد بل منها ما يكون من الفرائض أو من[٢] النوافل في المأمورات ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات، لٰكنها[٣] وُكِلت إلى أنظار المكلفين ليجتهدوا في نحو هٰذه الأمور.

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم، ويتحرجون عن أن يقولوا: حلال أو حرام، هٰكذا صُراحاً، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه: لا أحب هٰذا، وأكره هٰذا، ولم أكن لأفعلَ هٰذا، وما أشبهه[٤]؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها، غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يُتعدَّى، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦].

وقد جاء مما يعضد هٰذا الأصل زيادة على الاستقراء المقطوع به فيها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ الآية: [الأنعام: ٨٢]؛ فإنها لما نزلت قال الصحابة: وأينا لم يظلم؟ فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

وفي رواية: لما نزلت هٰذه الآية؛ شق ذٰلك على أصحاب رسول الله ﷺ،

= بالمياسر، تأمل».

(١) انظر الحاشية السابقة.
(٢) في (ط): «ومن».
(٣) في الأصل: «لأنها».
(٤) انظر: «إعلام الموقعين» (١ / ٣١ ـ وما بعده).

وقالوا: أيُّنا لم يلبس إيمانَه بظلم؟ فقال رسول الله ﷺ: «ليس بذٰلك، ألا تسمع[1] إلى قول لقمان: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: ١٣]؟!»[2].

وفي «الصحيح»: «آيةُ المنافقِ ثلاث: إذا حدَّث كَذَبَ، وإذا وَعَدَ أخلَف، وإذا ائْتُمِنَ خانَ»[3].

فقال ابن عباس وابن عمر ـ وذكرا لرسول الله ﷺ ما أهمهما من هٰذا الحديث ـ: فضحك عليه الصلاة والسلام، فقال: «ما لَكم ولهُن؟ إنما خصصتُ بهنّ المنافقين، أمّا قولي: إذا حدث كذب؛ فذٰلك فيما أنزل الله عليَّ: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ الآية [المنافقين: ١]؛ أفأنتم كذٰلك؟». قلنا: لا. قال: «لا عليكم، أنتم من ذٰلك بُرآء، وأما

---

(١) فتكون الآية من قبيل: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾؛ فلا يقال: كيف يتأتى لبس الإيمان بالشرك ولا يوجد الإيمان معه؟! وفي قصة الصحابة في الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هٰذه المطلقات من النواهي غير الصريحة لم تحدد تحديداً يوقف عنده؛ فهي في الآية والحديث في أعلى مراتب النهي، وقد فهم الصحابة أنها شاملة للمراتب الأخرى. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب ظلم دون ظلم، ١ / ٨٧ / رقم ٣٢، وكتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾، ٦ / ٣٨٩ / رقم ٣٣٦٠، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة﴾، ٦ / ٤٦٥ / رقم ٣٤٢٨، ٣٤٢٩، وكتاب التفسير، باب ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾، ٨ / ٢٩٤ / رقم ٤٦٢٩، وباب سورة لقمان، ٨ / ٥١٣ / رقم ٤٧٧٦، وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب إثم من أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والآخرة، ١٢ / ٢٦٤ / رقم ٦٩١٨، وباب ما جاء في المتأوِّلين، ١٢ / ٣٠٣ / رقم ٦٩٣٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، ١ / ١١٤ ـ ١١٥ / رقم ١٢٤) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، ١ / ٨٩ / رقم ٢٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، ١ / ٧٨ / رقم ٥٩) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.

قولي: إذا وعد أخلف؛ فذٰلك فيما أنزل [الله][1] عليّ: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ الآيات الثلاث [التوبة: ٧٥ ـ ٧٨]؛ أفأنتم كذٰلك؟». قلنا: لا. قال: «لا عليكم، أنتم من ذٰلك بُرآء، وأما قولي: إذا ائتُمِن خان؛ فذٰلك فيما أنزل الله عليّ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ﴾ الآية [الأحزاب: ٧٢]؛ فكل إنسان مؤتمنٌ على دينه؛ فالمؤمن يغتسل من الجنابة في السر والعلانية، ويصوم ويصلي في السر والعلانية، والمنافق لا يفعل ذٰلك؛ أفأنتم كذٰلك؟». قلنا: لا. قال: «لا عليكم، أنتم من ذٰلك بُرآء»[2].

ومن تأمل الشريعة وجد من هٰذا ما يطمئن إليه قلبه في اعتماد هٰذا الأصل، وبالله التوفيق.

* * * * *

(١) كذا في الأصل و(م) و(ف) و(ط)، وسقطت من (د).

(٢) ذكره سهل بن عبدالله التستري في «تفسيره» (ص ٤٨ ـ ٤٩) من غير إسنادٍ، ولا إخاله يصح، ولم يذكره السيوطي في «الدر» في مواطن الآيات المذكورة.

المسألة السابعة

الأوامر والنواهي ضربان[1] صريح، وغير صريح، فأما الصريح؛ فله نظران:

أحدهما: من حيث مجرده لا يعتبر[2] فيه علة مصلحية، وهٰذا[3] نظر من يجري مع مجرد الصيغة[4] مجرى التعبد المحض من غير تعليل؛ فلا فرق عند صاحب هٰذا النظر بين أمر و أمر، ولا بين نهي ونهي؛ كقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ مع قوله: «اكلَفُوا من العمل ما لكم به طاقةٌ»[5].

وقوله: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] مع قوله: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

وقوله: «ولا تَصوموا يومَ النحْرِ»[6] مثلاً مع قوله: «لا تُواصِلوا»[7].

---

(١) أي: باعتبار الصيغة. (د).

(٢) أي: حتى يقال: إنه يفهم الغرض من الأمر والنهي بميزان تلك المصلحة. (د).

(٣) هٰذا طريق الظاهرية. (د).

(٤) في الأصل: «الصِّفَة».

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب التنكيل لمن أكثر الوصال، ٤ / ٢٠٦ / رقم ١٩٦٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم، ٢ / ٧٧٤ - ٧٧٥ / رقم ١١٠٣) عن أبي هريرة، والمذكور بعض ألفاظ مسلم.

وقال (ف) و (م) في معنى «اكلفوا»: «هو من كلفت بالأمر إذا أولعتُ به وأحببته».

(٦) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب صوم يوم النحر، ٤ / ٢٤٠ / رقم ١٩٩٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، ٢ / ٧٩٩ / رقم ١١٣٨) عن أبي هريرة؛ قال: «يُنهى عن صيامين وبيعتين: الفطر والنحر، والملامسة والمنابذة».

ونحوه في «الصحيحين» عن أبي سعيد، وسيأتي (ص ٤٦٩). =

وما أشبه ذٰلك مما يفهم[1] فيه التفرقة بين الأمرين.

وهٰذا نحو ما في «الصحيح»؛ أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبيّ بن كعب وهو يصلي؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «يا أُبَيُّ!»؛ فالتفت إليه ولم يُجِبْهُ، وصلى فخفف ثم انصرف؛ فقال رسول الله ﷺ: «يا أُبَيُّ! ما منعك أن تجيبني إذ دعوتُك؟». فقال: يا رسول الله! كنت أصلي. فقال: «أفلم تجِدْ فيما أوحي إليَّ: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]؟». قال: بلى يا رسول الله، ولا أعود إن شاء الله.

وهو في البخاري[2] عن أبي سعيد بن المعلى، وأنه صاحب القصة؛ فهٰذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة[3] إلى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثَمَّ معارض.

وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب؛ فسمعه يقول: «اجلسوا». فجلس بباب المسجد، فرآه النبي ﷺ؛ فقال له: «تعالَ يا

= وأخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٥٣) عن أبي سعيد، وفيه: «ولا تصوموا يوم الفطر ولا يوم الأضحى».

وأخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٨ / ٣٨٨) عن أبي سعيد مرفوعاً بلفظ: «لا تصوموا يومين: يوم الفطر، ويوم النحر».

(٧) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب الوصال، ٤ / ٢٠٢ / رقم ١٩٦١) عن أنس و(رقم ١٩٦٣) عن أبي سعيد.

(١) أي: بمقتضى القرائن، وسيأتي في بيان النظر الثاني ما يتضح به تطبيق وجهة هٰذا النظر الأول على هٰذه الآيات والأحاديث التي مثل بها هنا. (د).

(٢) مضى تخريجه (ص ٢٩٨).

(٣) قد يقال: إن الآية مخصصة لآية: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ التي أوجبت على المصلي ألا يتكلم؛ فالنبي ﷺ يرشده إلى التخصيص، وأنه تجب عليه الاستجابة للرسول ـ ولو في الصلاة ـ بمقتضى هٰذه الآية، على أي وجه نظر إلى الأمر؛ فلا دلالة فيه على غرض المؤلف. (د).

عبدَاللهِ»[1].

وسمع عبدُالله بن رواحة رسولَ الله ﷺ وهو بالطريق يقول: «اجلسوا». فجلس بالطريق، فمرَّ به عليه الصلاة والسلام؛ فقال: «ما شأنك؟». فقال: سمعتك تقول اجلسوا. فقال له: «زَادَكَ اللهُ طاعةً»[2].

---

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب الإمام يكلم الرجل في خطبته، ١ / ٢٨٦ / رقم ١٠٩١) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٢ / ٢٠٦) ـ من طريق مخلد بن يزيد عن ابن جريج عن عطاء عن جابر به.

وقال أبو داود عقبه: «هٰذا يعرف مرسلاً، إنما رواه الناس عن عطاء عن النبي ﷺ، ومخلد هو شيخ». قلت: قال ابن حجر عنه في «التقريب»: «صدوق له أوهام».

ومن أوهامه وصله لهٰذا الحديث، وقد خالفه الوليد بن مسلم؛ فرواه عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس لا عن جابر.

أخرجه ابن خزيمة في «الصحيح» (٣ / ١٤١ ـ ١٤٢ / رقم ١٧٨٠)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٢٨٣ ـ ٢٨٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٢٠٥ ـ ٢٠٦).

وقال ابن خزيمة قبله: «إنْ كان الوليد بن مسلم ومن دونه حفظ ابن عباس في هٰذا الإسناد؛ فإنَّ أصحاب ابن جريج أرسلوا هٰذا الخبر عن عطاء[1] عن النبي ﷺ.

وضعّفه شيخنا الألباني بقوله في التعليق على «صحيح ابن خزيمة»: «قلت: فيه مع الإرسال الذي أشار إليه الحافظ ـ أي: ابن خزيمة ـ عنعنة ابن جريج، وكذا الوليد، وكان يدلس تدليس التسوية، وهشام بن عمار كان يتلقَّن».

بقي بعد هٰذا أمر، وهو أنَّ ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١٦٦ / رقم ١٦٣٢) أورد هٰذا الحديث بقوله: «وروي عن ابن مسعود أنه جاء يوم الجمعة...»، ثم قال: «ذكره أبو داود في (كتاب الجمعة) من «السنن»؛ فأوهم صنيعه هٰذا المصنف ـ الشاطبيَّ ـ أن الحديث من مسند ابن مسعود، و ليس هو كذٰلك بل هو ـ عند أبي داود ـ من مسند جابر، والمصنف ينقل كثيراً من الأحاديث ويعزوها أو يحكم عليها تقليداً لغيره، وقد أكثر في هٰذا الكتاب من النقل عن ابن عبدالبر رحمه الله تعالى.

(٢) أخرجه البيهقي في «الدلائل» (٣ / ٢٥٦ ـ ٢٥٧)، والديلمي في «الفردوس» =

---

(١) انظر: «مسند الحارث» (١٠١٥ ـ زوائده)، و«ذم الكلام» (٢٧٩).

وفي البخاري: قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب: «لا يُصَلِّ أحدٌ العصرَ إلاَّ في بني قُرَيظَةَ»[1]، فأدركهم وقت العصر في الطريق؛ فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، ولم يُرد منا ذٰلك، فذكر ذٰلك للنبي ﷺ؛ فلم يعنف[2] واحدة من الطائفتين.

= وابن عساكر في «تاريخ دمشق» ـ كما في «كنز العمال» (رقم ٣٧١٧٠، ٣٧١٧١) بإسنادٍ منقطع؛ فهو ضعيف.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماءً، ٢ / ٤٣٦ / رقم ٩٤٦، وكتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، ٧ / ٤٠٧ ـ ٤٠٨ / رقم ٤١١٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهمّ الأمرين المتعارضين، ٣ / ١٣٩١ / رقم ١٧٧٠) عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً.

(٢) عدم التعنيف لا يدل على صواب النظرين؛ لأن المجتهد المخطىء مأجور، فضلاً عن كونه لا يعنف؛ فليس في الحديث ما يدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى مجرد الأمر، على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسول ﷺ وإن لم يبادر لبيانها لهم؛ فلا يكونون قد استندوا لمجرد الأمر. (د).

قلت: وسمعتُ شيخنا الألباني ـ حفظه الله ـ مراراً يقول عن الصَّلاة في بني قريظة: إنها من قضايا الأعيان، ولن تتكرر، ولذا سكت النبي ﷺ عن الفريقين، مع أنَّ أحد الفريقين مصيب لا كلاهما، قال حفظه الله في التعليق على حديث (رقم ١٩٨١) من «السلسلة الضعيفة» ما نصه: «يحتج بعض الناس اليوم بهٰذا الحديث على الدعاة من السلفيين وغيرهم، الذين يدعون إلى الرجوع فيما اختلف فيه المسلمون إلى الكتاب والسنة، يحتج أولٰئك على هٰؤلاء بأن النبي ﷺ أقر خلاف الصحابة في هٰذه القصة، وهي حجة داحضة واهية؛ لأنه ليس في الحديث إلا: «أنه لم يعنف واحداً منهم»، وهٰذا يتفق تماماً مع حديث الاجتهاد المعروف، وفيه أن من اجتهد فأخطأ فله أجر واحد؛ فكيف يعقل أن يعنف من قد أجر؟! وأما حمل الحديث على الإقرار للخلاف؛ فهو باطل لمخالفته للنصوص القاطعة الآمرة بالرجوع إلى الكتاب والسنة عند التنازع والاختلاف؛ كقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذٰلك خير وأحسن تأويلاً﴾، وقوله: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة =

. . . .

= من أمرهم﴾ الآية.

وإن عجبي لا يكـاد ينتهي من أنـاس يزعمـون أنهم يدعون إلى الإسلام، فإذا دُعوا إلى التحاكم إليه؛ قالوا: قال عليه الصلاة والسلام: «اختلافُ أمتي رحمة»، وهو حديث ضعيف لا أصل له كما تقدم تحقيقه في أول هٰذه السلسلة، وهم يقرؤون قول الله تعالى في المسلمين حقاً: **﴿إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولٰئك هم المفلحون﴾**».

ووجدتُ كلاماً جيداً حول هٰذا الحديث للحافظ ابن كثير في كتابه «الفصول في اختصار سيرة الرسول» (ص ١٥٢ ـ ١٥٣)، قال رحمه الله تعالى: «قال ابن حزم [في «جامع السيرة» (ص ١٩٢)]: وهٰؤلاء هم المصيبون وأولٰئك مخطئون مأجورون، وعلم الله لو كنا هناك لم نصلِّ العصر إلا في بني قريظة ولو بعد أيام».

قلت: أما ابن حزم؛ فإنه معذور لأنه من كبار الظاهرية، ولا يمكنه العدولُ عن هٰذا النص، ولٰكن في ترجيح أحد هٰذين الفعلين على الآخر نظر، وذٰلك أنه ﷺ لم يعنِّف أحداً من الفريقين، فمن يقول بتصويب كل مجتهد؛ فكل منهما مصيب ولا ترجيح، ومن يقول بأن المصيب واحدٌ ـ وهو الحق الذي لا شك فيه ولا مِرية، لدلائل من الكتاب والسنة كثيرة ـ؛ فلا بد على قوله من أن أحد الفريقين له أجران بإصابة الحق وللفريق الآخر أجر؛ فنقول وبالله التوفيق: الذين صلّوا العصر في وقتها حازوا قصب السبق؛ لأنهم امتثلوا أمرَه ﷺ في المبادرة إلى الجهاد وفِعْل الصلاة في وقتها، ولا سيما صلاة العصر التي أكد الله سبحانه المحافظةَ عليها في كتابه بقوله تعالى: **﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾**، وهي العصر على الصحيح المقطوع به إن شاء الله من بضعة عشرَ قولاً، والتي جاءت السنة بالمحافظة عليها، فإن قيل: كان تأخير الصلاة للجهاد حينئذ جائزاً، كما أنه ﷺ أخَّرَ العصرَ والمغربَ يومَ الخندق واشتغل بالجهاد، والظّهرَ أيضاً، كما جاء في حديث رواه النسائي [في «المجتبى» (١ / ٢٩٧)، وفيه انقطاع عن ابن مسعود، ورواه عن أبي سعيد بإسناد صحيح؛ كما في «النيل» (٢ / ٣٢)] من طريقين؛ فالجواب أنه بتقدير تسليم هٰذا وأنه لم يتركها يومئذ نسياناً، فقد تأسف على ذٰلك حيث يقول لما قال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه: يا رسول الله! ما كدتُ أصلي العصرَ حتى كادت الشمسُ تَغْرُب. فقال: «والله ما صلَّيتُها»، وهٰذا يشعر بأنه ﷺ كان ناسياً لها لما هو فيه من الشغل؛ كما جاء في «الصحيحين» عن علي رضي الله عنه؛ قال: =

وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء؛ لمجرد قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

وهٰذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف إليه والقول به عامّاً، وإن كان غيره أرجح منه، وله مجال في النظر منفسح؛ فمن وجوهه أن يقال: لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح، أوْ لا، فإن لم نعتبرها؛ فذٰلك أحرى في الوقوف مع مجردها، وإن اعتبرناها؛ فلم يحصل[1] لنا من معقولها أمر يتحصل[2] عندنا دون[3] اعتبار الأوامر والنواهي؛ فإن المصلحة وإن علمناها على الجملة؛ فنحن جاهلون بها على التفصيل فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه[4] في

= قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب: «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر، ملأ الله قبورَهم وبيوتهم ناراً».

والحاصل أن الذين صَلَّوْا العصر في الطريق جمعوا بين الأدلة، وفهموا المعنى؛ فلهم الأجر مرتين، والآخرين حافظوا على أمره الخاص؛ فلهم الأجر رضي الله عنهم جميعهم وأرضاهم». انتهى، وما بين المعقوفتين من إضافاتي، وانظر: «تفسير ابن كثير» (٣ / ٤٨٦ ـ ط المعرفة)، و«مدارج السالكين» (١ / ٣٨٦ ـ ط الفقي).

(١) أي لم يتحقق عندنا فيما نعقله من أنواع المصلحة في المأمورات والمنهيات ما يصح أن نعتمده ونجري تفهم الأوامر على مقتضاه، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهي، وذٰلك لمعنيين: أحدهما أنا قد نعقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزاني المحصن، ولٰكن لا نعقل لماذا تعين هٰذا طريقاً للزجر، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً، وهٰكذا؛ فهٰذا المقدار من العلم الإجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي، وسيأتي المعنى الثاني في قوله: «وكثيراً مما يظهر. . . إلخ». (د).

(٢) أي: حتى يصح أن نفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالأمر أو النهي. (د).

(٣) أي: بأن نجعل تلك المصلحة ميزاناً لتفهم الأمر والنهي، بحيث تجعل المصلحة هي الحاكمة في توجيه الأوامر والنواهي الشرعية، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلي، ويؤول هٰذا إلى اعتبار المصلحة دونهما. (د).

(٤) في (ط): «فكونه».

المحصن الرجم، دون ضرب العنق، أو الجلد إلى الموت، أو إلى عدد معلوم، أو السجن، أو الصوم، أو بذل مال كالكفارات، وفي غير المحصن جلد مئة وتغريب عام دون الرجم، أو القتل أو زيادة عدد الجلد على المئة أو نقصانه عنها، إلى غير ذٰلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل.

هٰذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حُدَّ فيه على الخصوص دون غيره، وإذا لم نعقل ذٰلك ـ ولا يمكن ذٰلك للعقول ـ؛ دلَّ على أن فيما حد من ذٰلك مصلحة لا نعلمها، وهٰكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه، أما التعبدات[1]؛ فهي أحرى بذٰلك، فلم يبق لنا إذاً وَزَرٌ[2] دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهي.

وكثيراً[3] ما يظهر لنا ببادىء الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي، ويكون[4] في نفس الأمر بخلاف ذٰلك، يبينه نص آخر يعارضه؛ فلا بد من الرجوع إلى ذٰلك النص دون اعتبار ذٰلك المعنى.

وأيضاً[5]؛ فقد مر في كتاب المقاصد أن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى

---

(١) أي: التي مبناها على مجرد التلقي دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم. (د).

(٢) بفتحتين: الملجأ والمعتصم. (ف).

(٣) مقابل لقوله: «وإن علمناها على الجملة؛ فنحن جاهلون بها على التفصيل»؛ أي: قد نعلمها إجمالاً، وهٰذا هو المعنى الأول، وقد نفهم ببادىء النظر أنا عرفناها ثم يتبين أنها غير ما فهمناه، بسبب وقوفنا على نص آخر، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعي غير ما كنا نفهمها، يعني: وإذا لم نتحقق تعيين الحكمة للأمر؛ فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها. (د).

(٤) في (ط): «فيكون».

(٥) انظر: هل يستقل هٰذا بأن يكون وجهاً ثالثاً مغايراً لما سبق، بحيث لا يستغنى عنه بقوله: «أما التعبدات... إلخ»؟ وإن كان في هٰذا لاحظ التعبد في الجميع. (د).

تعبـدي، وإذا ثبت هٰذا؛ لم يكن لإهماله سبيل؛ فكل معنى يؤدي إلى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل إلى الرجوع إليه، فإذاً المعنى[1] المفهوم للأمر والنهي إن كرّ عليه بالإهمال؛ فلا سبيل إليه، وإلا؛ فالحاصل الرجوع إلى الأمر والنهي دونه؛ فآل الأمر في القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل إلى اعتبارها مع الأمر والنهي، وهو المطلوب.

ولا يقـال: إن عدم الالتفات إلى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة؛ كما في قول[2] القائل: لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الإنسان، فإن كان قد بال في إناء ثم صبه في الماء؛ جاز الوضوء به.

لأنـا نقـول: هٰذا أيضـاً معـارَض بما يضادّه في الطرف الآخر في تتبع المعاني مع إلغاء الصيغ، كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام: «في أربعين شاةً شاةٌ»[3]: إن المعنى قيمـة شاة؛ لأن المقصود سدُّ الخَلَّة، وذٰلك حاصل

(١) أي: الحكمة المعقولة للأمر والنهي إذا كانت تعارضهما وتؤدي إلى إهمالهما وإبطال مقتضاهما؛ فلا سبيل للأخذ بهٰذه الحكمة والبناء عليها، وسيأتي تمثيله بالشاة في الزكاة، وإن كانت لا تعارضهما، فمن باب أولى أن العمل إنما هو بمقتضاهما؛ فالمآل أنهما المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحي، حتى على اعتبار المصالح. (د).

(٢) قال الفقهاء: لا فرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء ثم يصب فيه، خلافاً للظاهرية وقوفاً منهم عند حرفية الدليل في حديث: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يتوضأ منه»، أو: «يغتسل منه»، أو: «فيه»[1] على الروايات الثلاث، حتى فرقوا بين البول فيه والتغـوط فيه؛ فحرموا الأول دون الثاني، قال النووي: «وهو أقبح ما نقل عنهم من الجمود على الظاهر»؛ فقولهم بهٰذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة. (د).

(٣) أخـرج البخـاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ٤ / ٣١٧ / رقم ١٤٥٤) ضمن حديث طويل فيه: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة شاةٌ».

(١) انظر لتخريجه «نصب الراية» (١ / ١٠١، ١١٢).

بقيمة الشاة؛ فجعل الموجود معدوماً، والمعدوم موجوداً، وأدى ذٰلك إلى أن لا تكون الشاة واجبة، وهو عين المخالفة، وأشباه ذٰلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني.

وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ؛ فاتّباع أنفُس الصيغ التي هي الأصل واجب لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتّباع الفرع مع إلغاء الأصل، ويكفي من التنبيه على رجحان هٰذا النحو ما ذكر.

والثاني من النظرين: هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء[1]، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على

---

(١) أي: استقراء ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر أو النواهي في خصوص هٰذه المأمورات أو المنهيات؛ فإن تنوع الصيغ في مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المحتفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها، وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها؛ فيقول هنا: إن ذٰلك ممكن باستقراء موارد هٰذه الأوامر وبالقرائن، وحينذاك تعرف المصلحة عيناً، ويصح أن يبنى عليها فهم الغرض من الأمر والنهي كما سيمثل له، أما مثاله هناك في حد الزنا؛ فيمكن أن يقال: نحن لا ندعي أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصداً محدوداً معيناً بمعرفة حكمته وسره، بل نقول: إذا دل الاستقراء على مقصود الشارع محدوداً معيناً، وإن لم تعرف الحكمة الخاصة؛ عول على المقصد وإن لزمه تأويل لفظ الأمر واستعماله في معنى مجازي، وإن لم نتحقق بالاستقراء والقرائن مقصوده كذٰلك؛ كان مما يجب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الأصلي، وكما أن فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصلحة وتحديدها؛ فإن فيه دفع الشق الثاني السالف، وهو قوله: «وكثيراً ما يظهر ببادىء الرأي... إلخ»؛ فكأنه يقول له: وما لنا ببادىء الرأي وأوله؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن، فإذا كان كذٰلك؛ فإنه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحي الذي يبنى عليه فهم الأمر على حقيقته، على فرض توقف فهم قصد الشارع من الأمر على العلم بالمعنى المصلحي تفصيلاً. (د).

أعيان المصالح في المأمورات، والمفاسد في المنهيات[1]؛ فإنّ المفهوم من قوله: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ المحافظة عليها والإدامة[2] لها، ومن قوله: «اكْلَفُوا مِن العمـلِ ما لَكم به طاقةٌ»[3] الرفق بالمكلف خوفَ العنت أو الانقطاع، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة، أو ترك الدوام على التوجه لله.

وكـذٰلك قوله: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] مقصوده الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التَّفريط فيها، لا الأمر بالسعي إليها فقط.

وقوله: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] جار مجرى التوكيد لذٰلك بالنهي عن ملابسة الشاغل عن السعي، لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً[4] في ذٰلك الوقت، على حد النهي عن بيع الغرر[5]، أو بيع الربا، أو نحوهما[6].

وكذٰلك إذا قال: «لا تَصومُوا يومَ النحر»[7] المفهوم منه مثلاً قصد الشارع إلى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصاً، ومن قوله: «لا تواصِلوا»[8]، أو قوله: «لا

---

(١) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٥ / ٢٨٢ - ٢٨٣ و٢٩ / ٢٨١ - ٢٩٢).

(٢) وهٰذا فُهم بتتبع الأوامر الواردة في المحافظة على الصلاة، ومن القرائن المحتفة بهٰذه الأوامر وهي فعله ﷺ وفعل صحابته في إقامة الصلاة مع القرائن المقالية؛ كقوله تعالى: **﴿حافظوا على الصلوات﴾** [البقرة: ٢٣٨]، وهٰكذا. (د).

(٣) مضى تخريجه (ص ٤٠٤).

(٤) أي: بل ذٰلك لمن تلزمه الجمعة فقط، لأنه يكون معطلاً له وشاغلاً عنها؛ فليس النهي عنه مقصوداً لذاته، بل هو تبعي مكمل لطلب إقامة الجمعة؛ فلذٰلك قال: «جَار مجرى التوكيد»؛ لأن الأمر بالسعي متضمن للنهي عما يشغل عنه؛ فكان التصريح بهٰذا المنهي كالتأكيد. (د).

(٥) سيأتي تخريجه (ص ٤١٦).

(٦) في الأصل: «نحوها».

(٧) مضى تخريجه (ص ٤٠٤)، وهو صحيح.

(٨) مضت الأحاديث التي فيها النهي عن ذٰلك.

تَصُوموا الدَّهْرَ»[1] الرفق بالمكلف أن لا يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه، ولـذٰلـك كان عليه الصـلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم[2]، كان يصوم حتى يقال[3]: لا يفطر، ويفطر حتى يقال[3]: لا يصوم[4].

وواصـل عليه الصـلاة والسـلام، وواصـلَ السلفُ الصالح مع علمهم بالنهي؛ تحققـاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة[2]، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله.

وكذٰلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع إلى هٰذا المعنى؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة[3]، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]؛ إذ علم قطعاً أن مقصود

---

(١) ورد في النهي عن صيام الدهر أحاديث كثيرة، تراها في «صحيح البخاري» (كتاب الصوم، باب صوم الدهر، ٤ / ٢٢٠)، و«صحيح مسلم» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به أو. . .، ٢ / ٨١٢ - ٨١٨)، منها ما عند مسلم (رقم ١١٥٩): «لا صام من صام الأبد».

(٣) في (ط): «يقولوا».

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٢٣٩)، وفي (ط): «ويسرد الصيام».

قال (ف): «أي: يواليه ويتابعه تعليماً للأمة كيف تجاهد نفسها وتصبر عند صدمات الشدائد».

(٤) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب ما يُذكر من صوم النبي ﷺ، ٤ / ٢١٥ / رقم ١٩٧١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان، ٢ / ٨١١ / رقم ١١٥٧) عن ابن عباس؛ قال: «ما صام النبي ﷺ شهراً كاملاً قطّ غير رمضان، ويصوم حتى يقول القائل: لا والله لا يفطر، ويُفطر حتى يقول القائل: لا والله لا يصوم».

(٥) كما جاء النص به، وقد مضى (٢ / ٢٤٠).

(٦) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازياً، وقالوا: يجب أن تكون الإباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب. (د).

الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هٰذه الأشياء قد زال، وهو انقضاء[1] الصلاة، وزوال[2] حكم الإحرام.

فهٰذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً، وقد مر منه أمثلة.

وأيضاً؛ فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق؛ لكُنَّا قد خالفنا[3] الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإن الفرض أن هٰذا الأمر وقع لهٰذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر؛ كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه؛ فيوشك[4] أن نخالفه في بعض موارد ذٰلك الأمر، وذٰلك أن الوصال وسرد[5] الصيام قد جاء النهي عنه، وقد واصل عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا[6].

(١ و٢) من إضافة الصفة للموصوف فيهما، والمقصود هو الموصوف. (د).

وكتب (ف): «أي: السبب بوصف الزَّوال هو انقضاء الصَّلاة وزوال حكم الإحرام، وإلا؛ فالإحرام والصلاة هما السببان المانعان».

(٣) أي: قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التي تحدد معناها؛ كما سيقول: «فيوشك... إلخ». (د).

(٤) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الأمر أو النهي لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهي؛ لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة، وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد، فإذا التزمنا الوقوف معها فقط؛ فقد ننحرف عن الغرض الذي يرمي إليه الشرع، كما في مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذكوران. (د).

(٥) في (ط): «أو سرد».

(٦) حتى قال لهم: «لـو تأخَّـر الشهـر لزدتُكم»؛ كالمنكِّل لهم حين أبوا أن ينتهوا، قاله المصنف (١ / ٥٢٦)، وكان يقول: «لو مُدَّ لنا في الشهر لواصلتُ وصالاً يدع المتعمقون تعمّقهم»، وتخريجه هناك في التعليق عليه، والله الموفّق للخيرات، والهادي للصالحات.

وفي هٰذا أمران إن أخذنا بظاهر النهي :

أحدهما : أنه نهاهم فلم ينتهوا ؛ فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالمخالفة مشافهة ، وقابلوه بالعصيان صُرَاحاً ، وفي القول بهٰذا ما فيه .

والآخر : أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه ، ولو كان النهي على ظاهره ؛ لكان تناقُضاً[1] ، وحاشى لله من ذٰلك ، وإنما كان ذٰلك النهي للرفق بهم خاصة ، وإبقاءً عليهم ، فلما لم يسامِحوا أنفسهم بالراحة ، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله ؛ أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله ، وهو دخول المشقة ، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم ، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللأواء[2] في مرضاة ربهم .

وأيضاً ؛ فإن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء ، وأطلق القول فيها إطلاقاً ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط ، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي ؛ فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة ، والنهي عن مساوىء الأخلاق وسائر المناهي المطلقة ، وقد تقدم أن المكلف جُعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومُنَّته[3] ، ومثل ذٰلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات إلى المعاني .

وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر[4] ، وذَكر منه أشياء ؛ كبيع

---

(١) لأنه أقرهم على الوصال على أنه عبادة ، مع أنه لو أخذ النهي على ظاهره لكان معصية ، ولا يقال : إنه نسخ ؛ لأن الحكم الأول بقي على حاله . (د) .

(٢) أي : المشقة والشدة . (ف) .

(٣) بضمّ الميم : القوة ، وخص بعضهم بها قوة القلب . (ف) .

(٤) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع ، باب بطلان بيع الحصاة والذي فيه غرر ، ٤ =

الثمرة قبل أن تُزهى[1]، وبيع حبَل الحبلة[2]، والحصاة[3] وغيرها.

وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه

= / ١١٥٣ / رقم ١٥١٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر».

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بيع النخل قبل أن يبدو صلاحها، ٤ / ٣٩٧ / رقم ٢١٦٧) عن أنس أن النبي ﷺ نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحُها، وعن النخل حتى يزهو. قيل: وما يزهو؟ قال: «يحمارٌّ أو يصفارٌّ».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحُها، ٤ / ٣٩٨ / رقم ٢١٩٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدوّ صلاحها، ٣ / ١١٦٦ / رقم ١٥٣٤) عن ابن عمر مرفوعاً: «لا تتبايعوا الثمرة حتى يبدوا صلاحُها».

وكتب (ف) هنا ما نصُّه: «هي مضارع أزهى النبت يزهى إذا احمر أو اصفر، ويقال: زها النبت يزهو إذا نبت ثمره، وقيل: هما بمعنى الاحمرار والاصفرار، قال أبو الخطاب: لا يقال للنخل إلَّا يزهي، ولا يقال فيه يزهو. اهـ بتصرف».

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بيع الغرر وحَبَل الحبلة، ٤ / ٣٥٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب تحريم بيع حبل الحبلة، ٣ / ١١٥٣ - ١١٥٤ / رقم ١٥١٤) عن ابن عمر؛ أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع حَبَل الحبلة، وكان بيعاً يتبايعه أهلُ الجاهلية: «كان الرجل يبتاع الجزورَ إلى أن تُنْتَجَ الناقةُ، ثم تُنْتَجُ التي في بطنها»؛ فالمتحصل من معنى «بيع حبل الحبلة»؛ أي: بيع نتاج النتاج، أو أن يجعلوه أجلًا يتبايعون إليه.

(٣) مضى في التعليق على (٢ / ٥٢٢) حديث أبي هريرة: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر»، وتقدم هناك معنى بيع الحصاة، وقد فسّر بعدة تفاسير، وكلها فيها الخطر والغرر الذي يجعلها كالقمار.

وقال (ف): «في الحديث نهي عن بيع الحصاة، وهو أن يقول المشتري أو البائع: إذا نبذت الحصاة إليك؛ فقد وجب البيع، وقيل: هو أن يقول: بعتك من السلع ما تقع عليه حصاتك إذا رميت بها، أو بعتك من الأرض إلى حيث تنتهي حصاتك، والكل فاسد من بيوع الجاهلية، وغرر لما فيها من الجهالة».

قلت: انظر فيه أيضاً «المعلم بفوائد مسلم» (٢ / ١٦٠).

وشراؤه؛ كبيع الجوز واللوز والقسطل[1] في قشرها، وبيع الخشبة[2] والمغيبات في الأرض، والمقـاثي كلها، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب؛ كالديار، والحوانيت المغيبة الأسس، والأنقاض[3]، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز، ومثل هذا لا يصح[4] فيه القول بالمنع أصلاً؛ لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً[5] بين السلامة والعطب؛ فهو مما خص بالمعنى[6] المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده.

---

(١) في «التذكرة»: هو عند أهل مصر اسم للنبت المسمى شاه بلوط، وهو المعروف الآن بأبي فروة. (ف).

(٢) في (ط): «الخشب».

(٣) جمع نقض ـ بكسر النون ـ، وهو اسم البناء المنقوض إذا هدم، وفي الاستعمال هنا توسع لا يخفى. (ف).

(٤) قال شراح الحديث: يستثنى من بيع الغرر أمران: الأول ما يدخل في المبيع تبعاً بحيث لو أفرد لم يصح بيعه، والثاني ما يتسامح فيه؛ إما لحقارته، أو للمشقة في تمييزه وتعيينه، ومما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء، واللبن في الضرع، والحمل في بطن الدابة، والقطن المحشو في الجبة، إذا كانت تبعاً. (د).

(٥) أليس الجـوز واللوز وأمثالهما مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء؟ فالأفضل الرجوع إلى ما قلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتسامح فيه عادة للمشقة في معرفته، وكان يلزم إذا منع شرعاً دخوله في المعاوضات أن يحصل حرج ومشقة؛ فاقتضى التوسعة والرخصة. (د).

قلت: انظر «إعلام الموقعين» (١ / ٣٦٠ وما بعده ـ ط دار الحديث)، و«المعلم بفوائد مسلم» (٢ / ١٥٩ ـ ١٦٠) للمازري.

(٦) ألم يرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغيبة في الأرض، والمقاثىء كالبطيخ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسـره؟ يبعـد جداً أن ينقضي عهده ﷺ ولا يكون في هذه الأشياء معاملة، حتى نضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من الغرر بالمعنى المصلحي؛ أي: من المصالح المرسلة، على أنه قد يقال: كيف أنها تعد مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها؟ إلا أن يقال: بل مراده الاستحسان، نعود للسؤال فنقول: ألم يكن البطيخ في عهده ﷺ يباع ويشترى في السوق جهاراً؟ ففي «زاد المعاد» (٤ =

وأيضاً؛ فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقةُ بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصـوص، وإن علم منها بعض؛ فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة[1] تقع، وبالاستقراء[2] المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذٰلك أيضاً، بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى[3] المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزءة[4]، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مَهْوَى القُرْط[5]، وما لا

= / ٣٥٣) أنه صح في الحديث أنه عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب، ويقول: «يدفع حر هٰذا برد هٰذا». (د).

قلت: أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأطعمة، باب القثاء، ٩ / ٥٧٢ / رقم ٥٤٤٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأشربة، باب أكل القثاء بالرطب / رقم ٢٠٤٣) عن عبدالله بن جعفر؛ قال: «رأيت رسول الله ﷺ يأكل القثاء بالرطب»، والزيادة المذكورة عند أبي داود (رقم ٣٨٣٥)، والترمذي (رقم ١٨٤٥)، وابن ماجه (رقم ٣٣٢٥)، وإسنادها صحيح.

(١) أمن الضروريات هي، أم من الحاجيات، أم من التحسينات؟ (د).

(٢) أي: في موارد الأوامر وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق. (د).

(٣) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم، وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن هو المعنى الأصلي؛ كما مثله بعد. (د).

(٤) في «اللسان»: «رجل ضحكة؛ بالتسكين: يضحك منه، وعن الليث: الضحكة؛ بفتح الحاء: الرجل الكثير الضحكة، يعاب عليه» اهـ. ورجل هزأة؛ بالتسكين: يهزأ به، وقيل: يهزأ منه. اهـ. (ف).

(٥) كناية عن لازمه وهو طول الجيد، وقد عدوه من الكناية القريبة، كما في قول عمر بن أبي ربيعة:

بعيدة مهوى القرط إما لَنوفلٌ ... أبوها وإما عبدُ شمسُ وهاشمُ (د) =

ينحصر من الأمثلة، لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول؛ فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ؟

وعلى هٰذا المساق يجري التفريق[1] بين البول في الماء الدائم وصبّه من الإناء فيه.

وقد حكى إمام الحرمين[2] عن ابن سريج[3] أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني في القول بالظاهر، فقال له ابن سريج[3]: «أنت تلتزم الظواهر، وقد قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]؛ فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين؟ فقال مجيباً: الذرتان ذرة وذرة. فقال ابن سريج[3]: فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتبلَّد وانقطع»[4].

وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المئتين[5]، وهٰذا وإن كان تغالياً في رد العمل بالظاهر؛ فالعمل بالظواهر أيضاً

= أما (ف)؛ فقال: «بضم فسكون: نوع من الحلي يعلق في الأذن يعرف بالحلق، ويقال له لغة أيضاً: الشنف؛ بفتح فسكون».

(١) أي: فلو اعتبر اللفظ بمجرده فيه كما اعتبره الظاهرية؛ لم يكن له معنى معقول، بل المعقول مما سيق له الحديث أنه لا فرق بين الأمرين؛ لأن كلًّا منهما قد يكون سبباً في تنجيس الماء وإفساده. (د).

(٢) في كتابه «البرهان في أصول الفقه» (٢ / ٨٨١).

(٣) في (ط) في المواضع كلها: «ابن شريح»، وهو خطأ.

(٤) في «البرهان» (٢ / ٨٨١): «فتبلَّد وظهر خزيُه».

(٥) انظر آراء شديدة تهاجم الظاهرية في: «عارضة الأحوذي» لابن العربي (١٠ / ١٠٨ - ١١٢)، و«طبقات الشافعية الكبرى» (٢ / ٤٥)، و«لسان الميزان» (٢ / ٤٢٢ - ٤٢٤)، وكتابنا هٰذا (٥ / ١٤٩).

ومن أحسن ما قيل في أهل الظاهر وأكثره موضوعية نقد ابن القيم الجوزية في «إعلام الموقعين» (٢ / ٢٦ - ٤٠) الذي ذكر فيه أن لأهل الظاهر حسنات يقابلها سيئات؛ فقد أحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها والمحافظة عليها.

وانظر: «الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي» (ص ١٤٣ وما بعدها).

على تتبع وتغال بعيدٌ عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضاً، كما تقدم [تقريره] في آخر كتاب المقاصد، وسيذكر بعدُ إن شاء الله تعالى.

فصل

فإذا ثبت هٰذا وعمِلَ العاملُ على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي؛ فهو جار على السنن القويم، موافقٌ لقصد الشارع في ورده وصَدَره، ولذٰلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة، والتحري في الأخذ بالعزائم، وقهروها تحت مشقات التعبد؛ فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الآمر والناهي ﴿لِنَنظُرَ [1] كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، و﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

لٰكن لما كان المكلف ضعيفاً في نفسه، ضعيفاً في عزمه، ضعيفاً في صبره؛ عذره ربه الذي علمه كذٰلك وخلقه عليه؛ فجعل[2] له من جهة ضعفه رفقاً يستند إليه في الدخول في الأعمال، وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوِّشة، والخواطر المُشغِبة[3]، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالاً في رفع الحرج عـن صدماته، وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف، استقبالاً بذٰلك ثقلَ المداومة، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه، فإذا دخل العبد حبُّ الخير، وانفتح له يسر المشقة؛ صار

---

(١) في المطبوع: «لينظر» بلام وياء، وفي [الأعراف: ١٢٩]: ﴿فينظر﴾، وفي [يونس: ١٤]: ﴿لننظر﴾ بنون.

(٢) وقال: «اكفلوا من العمل ما لكم به طاقة»، ونحوه من موجبات الرفق. (د).

(٣) في «اللسان»: «قال الجوهري: التشويش التخليط، وقال أبو منصور: لا أصل له في العربية، وإنما هو من كلام المولدين، وأصله التهويش وهو التخليط. (المُشْغبة)؛ أي: الموقعة في الشغبة بسكون الغين، وهو الفتنة والعامة تفتحها». (ف).

الثقيل عليه خفيفاً، فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

فكأن المشقة وضدها إضافيان لا حقيقتان[1] كما تقدم في مسائل الرخص فالأمر متوجِّه، وكل أحد فقيهُ نفسه، فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد؛ اشتركت الرخص معهما في هذا القصد، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً أن يُمتَثَل على الجملة، وفي الرفق راجعاً إلى جهة العبد: إذا اختار مقتضى الرفق؛ فمثل الرخصة، وإذا اختار خلافه؛ فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨] وأشباهه.

فصل

وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة؛ فضروب:

أحدها: ما جاء مجيء الإخبار عن تقرير الحكم؛ كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣].

﴿۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]

﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[2] [النساء: ١٤١].

﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩].

وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر؛ فهذا ظاهر الحكم، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي.

والثاني: ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «حقيقيان».

(٢) فالمراد النهي عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأي طريق كان، وليس هذا خبراً محضاً، وإلا؛ لكان بخلاف مخبره، وهو محال. (د).

في النواهي، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر وترتيب العقاب في النواهي، أو الإخبار[1] بمحبة الله في الأوامر والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي.

وأمثلة هذا الضرب؛ كقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾ [الحديد: ١٩].

وقوله: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ [الأعراف: ٨١].

وقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ﴾ [النساء: ١٣].

﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ [النساء: ١٤].

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤].

وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١].

﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

﴿وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧].

وما أشبه ذٰلك.

فإن هٰذه الأشياء دالة على طلب الفعل في المحمود، وطلب الترك في المذموم، من غير إشكال.

والثالث: ما يتوقف عليه المطلوب؛ كالمفروض في مسألة «ما لا[2] يتم

---

(١) في (ط): «والإخبار».

(٢) كغسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه؛ فهٰذا لا يتم عادة غسل الوجه بدونه؛ فهل يجب غسل هٰذا الجزء وجوباً تابعاً لإيجاب غسل الوجه، أم لا يجب شرعاً وإن كان لا بد منه عادة؟ وإذا لم يفعله المكلف؛ فهل يأثم بتركه غير إثمه بترك غسل الوجه، أم لا إثم إلا بالأخير فقط؟ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعاً إلا إذا كان شرطاً شرعياً، وأما الشرط العقلي أو العادي؛ فالمختار أنه لا يجب تبعاً، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه، وقيل: الشروط كلها واجبة، وقيل: كلها غير واجبة، وهٰذا الخلاف في غير الأسباب، أما =

الواجب إلا به»، وفي مسألة «الأمر بالشيء هل هو نهي[1] عن ضده؟»، و«كون المباح مأموراً به»[2] بناء على قول الكعبي، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية للأعمال، لا مقصودة لأنفسها.

وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها، وذلك مذكور في الأصول، ولكن إذا بنينا على اعتبارها؛ فعلى القصد الثاني لا على القصد الأول، بل هي أضعف[3] في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية؛ كقوله: ﴿وَذَرُوا

= الأسباب؛ فقد نقل الإجماع على وجوبها، بل قالوا: إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالحز بالسكين بالنسبة للقتل؛ لأن المسببات غير مقدورة، والمقدور هو السبب كما تقدم. (د).

قلت: انظر في القاعدة: «البحر المحيط» (١ / ٢٢٣)، و«مذكرة في أصول الفقه» (ص ٢٦)، و«البرهان» (١ / ٢٥٧)، و«الإحكام» (١ / ١١٠) للآمدي، و«المسودة» (٦٠)، و«المستصفى» (١ / ٧١)، و«التمهيد» (١ / ٣٢٢)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ١٦٠)، و«القواعد» للمقري (٢ / ٣٩٣، القاعدة الرابعة والأربعون بعد المئة)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ١٥٩).

(١) والمختار أنه ليس نهياً عن ضده، بل ولا يتضمنه، والكلام فيه يرجع في كثير من مباحثه إلى الكلام في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به، وفي كل منهما لا يوجد تعلق لخطاب شرعي، مع أنه لا تكليف بغير تعلق الخطاب. (د).

قلت: انظر في القاعدة: «المحصول» (٢ / ١٩٩)، و«البحر المحيط» (٢ / ٤١٦)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٧ / ١٧٤ - ١٧٨ و١٠ / ٥٣١ - ٥٣٢ و١١ / ٦٧٣ - ٦٧٥ و١٦ / ٣٧، ٢٠ / ١١٨ - ١١٩، ١٥٩ - ١٦٠).

(٢) انظر في هذه القاعدة: «المستصفى» (١ / ٧٤)، و«إحكام الفصول» (ص ١٩٣) للباجي، و«المسودة» (ص ٦٥)، و«البرهان» (١ / ١٠٢)، و«البحر المحيط» (١ / ٢٤١، ٢٧٩)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ١٦١ وما بعدها)، وما مضى (١ / ١٧٥ و٣ / ٢٢٠).

(٣) ولذلك اختلف في أنها أوامر ونواهي شرعية بخلاف الصريحة التبعية؛ فلا يتأتى فيها الاختلاف في هذا وإن اختلف في ترتب أحكام خاصة عليها؛ كنسخ البيع وقت النداء. (د).

﴿ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]؛ لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار أصلاً.

وقد مر في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة؛ فهٰذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذٰلك، وفي الفرق بينهما فقه كثير[١]، ولا بد من ذكر مسألة[٢] تقررها في فصل يبين ذٰلك، حتى تتخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله.

فصل

«الغصب» عند الفقهاء هو التعدي على الرقاب، و«التعدي» مختص بالتعدي على المنافع دون الرقاب[٣].

فإذا قصد الغاصب تملك رقبة المغصوب؛ فهو منهي عن ذٰلك، آثم[٤] فيما فعل من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلا الرقبة؛ فكان النهي أولاً عن الاستيلاء على الرقبة، وأما التعدي على المنافع؛ فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة؛ فهو منهي عن ذٰلك الانتفاع من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلا

---

(١) أي: يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة، وإدراك لأحكام تفاريع كثيرة مما ينبني على كل منهما. (د).

(٢) أي: من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهٰذا المقام بخصوصه مقام الأمر والنهي الأصلي والتبعي، وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه؛ ليستفاد منها حكم أمثالها في الأوامر والنواهي الأصلية والتبعية في غير مسألة الغصب والتعدي التي عقد لها الفصل. (د).

(٣) انظر: «المدونة الكبرى» (٤ / ١٨٤ - ١٨٥)، و«عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق» (ص ٩٢٦ وما بعدها) للونشريسي.

(٤) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم. (د).

المنافع، لٰكن كل واحد منهما يلزمه[1] الآخر بالحكم التبعي، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

فإذا كان غاصباً؛ فهو ضامن للرقاب لا للمنافع، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب، لا بأرفع[2] القيم؛ لأن الانتفاع تابع، فإذا كان تابعاً؛ صار النهي عن الانتفاع تابعاً للنهي عن الاستيلاء على الرقبة، فلذٰلك لا يضمن قيمة المنافع؛ إلا على قول بعض[3] العلماء، بناء على أن المنافع مشاركة[4] في القصد الأول، والأظهر أن لا ضمان عليه؛ لعموم قوله عليه الصلاة والسلام:

---

(١) لأن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة، وعدم تمكين المالك منها، كذٰلك التعدي على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة، وحال بينها وبين مالكها؛ فهما عملياً متلازمان، ولا يفرق بينهما إلا بالقصد، ومتى قصد أحدهما كان الثاني تابعاً له، وهناك يجيء الكلام في اختلاف الأحكام، وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدي حتى يرتب الحاكم حكمه، والتلازم في هٰذا غير التلازم الذي أشار إليه فيما لا يتم الواجب إلا به، وفي مسألة الأمر بالشيء وما معهما؛ فلذٰلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغصب: «وهٰذا البحث جار. . . إلخ»؛ فمسألة الغصب والتعدي صنف آخر مما يندرج في المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف ما لا يتم الواجب إلا به، وما معه كما هو ظاهر. (د).

(٢) أي: من حين الغصب إلى وقت الحكم. (د).

(٣) قال ابن القاسم: «وأعتمد أن ربه إذا أخذ القيمة؛ فلا غلة له»، وقال بعضهم: إن غلة المغصوب لمالكه إذا كان أرضاً أو عقاراً استعملا في السكنى أو الزرع أو الكراء مثلاً، وكذا غلة الحيوان التي لا تحتاج إلى تحريك؛ كالصوف، واللبن، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك؛ كالركوب، والإجارة، والحرث وما أشبه ذٰلك؛ فللغاصب في مقابلة الإنفاق عليه لأن الخراج بالضمان، وأما ما عطل ولم يستغل كمن غصب أرضاً بوراً؛ فلا كراء عليه، وإذا قصد غصب المنفقة؛ فعليه الكراء. (د).

(٤) أي: فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معاً قصداً أصلياً. (د).

«الخـراجُ[1] بالضمـانِ»[2]، وسبب ذلك ما ذكر من أن النهي عن الانتفاع غير مقصـود لنفسـه، بل هو تابـع للنهي عن الغصب، وإنما هو شبيه بالبيع وقت النداء، فإذا كان البيع مع التصريح بالنهي صحيحاً عند جماعة من العلماء لكونه غير مقصود في نفسه؛ فأولى أن يصح[3] مع النهي الضمني.

وهذا البحث جارٍ في مسألة «ما لا يتم الواجب إلا به؛ هل هو واجب أم لا؟»، فإن قلنا: «غيرُ واجب»؛ فلا إشكال، وإن قلنا: «واجب»؛ فليس وجوبه مقصـوداً في نفسـه، وكذلك مسألة «الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟»، و«النهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده»، فإن قلنا بذلك؛ فليس بمقصود لنفسه، فلا يكون للأمر والنهي حكم منحتم إلا عند فرضه بالقصد الأول، وليس

(١) أي: وقد دخل المغصوب في ضمان الغاصب من وقت الاستيلاء عليه. (د).

(٢) مضى تخريجـه (ص٢٠٤)، وهو صحيح، كتب (ف) هنا ما نصه: «الخراج غلة العبد والأمة، قال ابن الأثير ـ في تفسير الحديث ـ: يريد بالخراج ما يحصل من غلة العين المبتاعة عبداً كان أو أمة أو ملكاً، وذلك أن يشتريه فيستغله زماناً ثم يعثر على عيب قديم؛ فله رد العين المبيعة وأخذ الثمن، ويكون للمشتري ما استغله؛ لأن المبيع لو كان تلف في يده لكان من ضمانه، ولم يكن على البائع شيء، و(باء) الضمان متعلقة بمحذوف تقديره الخراج مستحق بالضمان؛ أي: بسببه» اهـ. ولأبي عبيد وغيره من أهل العلم ما يشبه هذا».

وقال (ماء): «أي غلة المشتري للمشتري، بسبب أنه في ضمانه، وذلك بأن يشتري شيئاً ويستغله زماناً ثم يعثر ـ أي: يطلع منه ـ على عيب دلسه البائع ولم يطلع عليه؛ فله رده ـ أي الشيء المشترى ـ على البائع، والرجوع عليه بالثمن جميعه، وأن الغلة التي استغلها المشتري؛ فهي له لأنه كان في ضمانه، ولو هلك هلك من ماله».

(٣) أي: البيع إذا فرض أنه لم ينه عنه صراحة، بل اكتفى باندراجه ضمن الأمر في قوله: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ [الجمعة: ٩]؛ فيكون شبيهه وهو النهي التبعي عن الاستيلاء على منافع المغصوب كذلك؛ أي: لا يرتب عليه حكـم النهي؛ فلا يعتد بقيمة المنافع ولا تضمن؛ لأن النهي عنها حينئذ ليس أصلياً بل تبعي، وقد عرفنا أن التبعي حتى الصريح كما ورد في ﴿وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩] لم يرتب عليه حكمه؛ فهذا أولى. (د).

كذلك.

أما إذا كان متعدياً؛ فضمانه ضمان[1] التعدي لا ضمان الغصب؛ فإن الرقبة تابعة، فإذا كان كذلك؛ صار النهي عن إمساك الرقبة تابعاً للنهي عن الاستيلاء على المنافع، فلذلك يضمن بأرفع[2] القيم مطلقاً، ويضمن ما قل وما كثر، وأما ضمان الرقبة في التعدي؛ فعند التلف[3] خاصة، من حيث كان تلفها عائداً على المنافع بالتلف بخلاف الغصب في هذه الأشياء.

ولو كان أمرهما واحداً؛ لما فرق بينهما مالك ولا غيره، قال مالك في الغاصب والسارق: «إذا حبس المغصوبَ أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن لربِّه أن يُضَمِّنَهُ[4] وإن كان مستعيراً[5] أو متكارياً ضمن قيمته»[6]

(١) فرقوا بين ضمان الغصب وضمان التعدي بأمور: منها أن التلف بسماوي يضمنه في الغصب لا التعدي، ومنها أن تغير السوق في الغصب لا يعتبر، وفي التعدي يعتبر مفوتاً فيضمن أعلى القيم، والسرقة كالغصب، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء واليسير من المتعدي يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدى عليه، ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدي الغاصب خير ربه بين أخذه معيباً ولا شيء له في نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب، ومن صور التعدي زيادة المكتري والمستعير على المسافة المشترطة أو المدة المشترطة أو الحمل المشترط بغير إذن ربه ورضاه؛ فواضح أن المقصود فيهما المنافع، والذات تابعة. (د).

(٢) لأن من منافعها قيمتها؛ فأرفع القيم لها داخل في منافعها، فيضمنه مطلقاً سواء أكان الأرفع سابقاً ثم رخصت، أم لاحقاً بعدما كانت رخيصة، وسواء أكان للمتعدي دخل في علو القيمة أم لم يكن، كما يضمن غلتها قليلة كانت أو كثيرة. (د).

(٣) أي: التلف بتعديه هو؛ لأن التلف بتعديه لا فرق فيه بين الغصب والتعدي. (د).

(٤) أي: لا أعلى القيم ولا المنافع. (د).

قلت: في (د) و(ف): «ربُّه أن».

(٥) أي: وزاد على ما اشترط، كما أسلفنا؛ فيكون تعدي بالزيادة. (د).

(٦) انظر: «المدونة الكبرى» (٤ / ١٨٢ ـ ط دار الكتب العلمية).

وهٰذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه، وإلا فإذا بنينا على غيره؛ فالمأخذ آخر، والأصل المبني عليه[1] ثابت.

فالقائل[2] باستواء البابين ينبني قوله على مآخذ:

ـ **منها**: القاعدة التي يذكرها أهل المذهب، وهي: «هل الدوام كالابتداء؟»[3]، فإن قلنا: ليس الدوام كالابتداء؛ فذٰلك جار على المشهور في الغصب؛ فالضمان يوم الغصب، والمنافع تابعة، وإن قلنا: إنه كالابتداء؛ فالغاصب في كل حين كالمبتدىء للغصب، فهو ضامن في كل وقت ضماناً جديداً: فيجب أن يضمن المغصوب بأرفع[4] القيم كما قال ابن وهب وأشهب وعبدالملك، قال ابن شعبان: «لأن عليه أن يردّه في كل وقت، ومتى لم يردّه؛ كان كمغتصبه حينئذ».

ـ **ومنها**: القاعدة المتقررة، وهي «أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى، وإنما للعبد منها المنافع»[5]، وإذا كان كذٰلك؛ فهل القصد إلى

---

(١) أي: هنا وهو أن الأمر والنهي التبعيين غير منحتمين، وإنما المنحتم المقصود الأصلي ثابت، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه، بل على مآخذ أخرى لا تخرم هٰذا الأصل، أي: فمع بقاء اعتبار هٰذا الأصل يتأتى للمخالف مخالفة المشهور بناء على تلك المآخذ التي سيذكر منها أربعة؛ لأن كونه غير منحتم بمجرده لا ينافي أن ينضم إليه ما يجعله قوياً متأكداً ينبني عليه ما ينبني على المقصد الأصلي، وبهٰذا يتضح معنى قوله بعد: «فإذا نظر في هٰذه الوجوه بالقاعدة المذكورة؛ ظهر وجه الخلاف»، وذٰلك لأنه لولا ثبوت هٰذه القاعدة وكان التبعي منحتماً؛ لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعاً، ولم يكن للخلاف وجه. (د).

(٢) كالشافعية. (د).

(٣) انظر عنها: «إيضاح المسالك»(ص ١٦٣) للونشريسي، و«قواعد المقّري»(رقم ٥٦).

(٤) أي: فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفوتاً. (د).

(٥) انظر عنها: «المعيار المعرب» (٥ / ٣٣٤)، و «المعلم» للمازري (٢ / ٢١٠)، و«الملكية ونظرية العقد في الفقه الإسلامي» (ص ٧٢) لمحمد أبو زهرة.

ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع أم لا؟ فإن قلنا: هو منصرف إليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة فيها من حيث هي أعيان، بل من حيث اشتمالها على المنافع المقصودة؛ فهٰذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدي في[1] ضمان المنافع، وإن قلنا: ليس بمنصرف؛ فهو مقتضى[2] التفرقة.

ـ ومنها: أن الغاصب إذا قصد تملك الرقبة؛ فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا؟ فإن قلنا: إنه يتقرر عليها [شبهة مالك][3]، كالذي في أيدي الكفار من أموال المسلمين؛ كان داخلاً تحت قوله عليه الصلاة والسلام: «الخراجُ بالضَّمان»[4]، فكانت كل غلة، وثمنٍ يعلو أو يسفل، أو حادثٍ يحدث للغاصب وعليه بمقتضى الضمان؛ كالاستحقاق والبيوع الفاسدة، وإن قلنا: إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك، بل المغصوب على ملك صاحبه؛ فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهي له؛ فلا بد للغاصب من غرمها لأنه قد غصبها أيضاً.

وأما[5] ما يحدث من نقص؛ فعلى الغاصب بَعدائه[6] لأن نقص الشيء

---

(١) في (د): «لا ضمان».

(٢) في (د): «بمقتضى».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٤) مضى تخريجه (ص ٢٠٤).

(٥) تكميل لقوله: «وإن قلنا: إنه لا يتقرر. . . إلخ» يريد به دفع ما يقال إذا كان كذٰلك؛ فالمعقول إذا حدث نقص بسماوى ألا يضمن في الغصب أيضاً، فأجاب بأنه ضمن لتعديه بالغصب؛ لأن النقص يرجع للذات، وهو ضامن لها، فيضمن أبعاضها، وقوله: «كما يضمن التعدي على المنافع» علمت أن ذٰلك إنما يكون في النقص الحاصل بتعديه لا بسماوى، وأن الغاصب يضمن مطلقاً. (د).

(٦) بفتح المهملتين، مصدر (عدا)؛ أي: ظلم. (ف).

المغصوب إتلاف لبعض ذاته، فيضمنه كما يضمن المتعدي على المنافع؛ لأن قيام الذات من جملة المنافع، هٰذا أيضاً مما يصح أن يبنى عليه الخلاف.

ـ **ومنها**: أن يقال: هل المغصوب إذا رد بحاله إلى يد صاحبه يعدّ كالمتعدِّي فيه لأن الصورة فيهما معاً واحدة، ولا أثر لقصد الغصب إذا كان الغاصب قد رد ما غصب استرواحاً من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر إلى المقاصد، وإلغائه الوسائط، أم لا يعد كذٰلك؟ فالذي يشير إليه قول مالك هنا أن للقصد أثراً، وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له، ولذٰلك لمّا قال مالك في الغاصب أو السارق إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يُضمِّنه، وإن كان مستعيراً أو متكارياً ضمن قيمته، قال ابن القاسم[1]: «لولا ما قاله مالك؛ لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكاري».

فهٰذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول؛ فحكمه منحتم، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني، فإذا نظر في هٰذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف، وربما[2] خرجت عن ذٰلك أشياء ترجع إلى الاستحسان، ولا تنقض أصل القاعدة، والله أعلم.

واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة إذا عرضت على هٰذا الأصل تبين[3] منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها، ووجه مذهب ابن

---

(1) في «المدونة الكبرى» (٤ / ١٨٢ ـ ط دار الكتب العلمية).

(2) يريد أخذ الحيطة لتثبيت هٰذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له؛ لأن ذٰلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر، وهو الاستحسان. (د).

(3) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها، والنهي عنه تابع للنهي عن الاستيلاء =

حنبل وأصبغ وسائر القائلين ببطلانها.

وقد أذكرتْ هٰذه المسألةُ مسألةً أخرى ترجع[1] إلى هٰذا المعنى، وهي:

* * * * *

= على الذات؛ فيعود الكلام السابق برمته، بما في ذٰلك من الوجوه الأربعة التي ينبني عليها الخلاف في الصحة والبطلان. (د).

(١) أي: من جهة أن المعتبر هو المتبوع، هٰذا هو المقدار الذي تشترك فيه المسألتان، وما عداه يختلفان فيه؛ فموضوعها مختلف، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه في هٰذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعاً لأن اعتباره ينافي اعتبار المتبوع، بخلافه في المسألة السابقة؛ فإنه فقط غير منحتم بمجرده، وقد يعتبر إذا انضم إليه ما يقويه، واعتباره لا ينافي اعتبار المتبوع، وسيأتي له أن التابع لا يتعلق به أمر ولا نهي، مع أنه في المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهي، لٰكن لا على وجه الانحتام. (د).

المسألة الثامنة

الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين، فكان أحدهما مأموراً[1] به والآخر منهياً عنـه عند فرض الانفراد، وكان أحدهما في حكم التبع للآخر وجوداً أو عدماً[2] فإن المعتبـر[3] من الاقتضـاءين ما انصرف إلى جهة المتبوع، وأما ما انصرف إلى جهة التابع؛ فملغى وساقط الاعتبار شرعاً، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: ما تقدم[4] تقريره في المسألة قبلها، هٰذا[5] وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح؛ فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية، ولذٰلك نقول: إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهي تبعياً[6]، وإنما

---

(١) يعني: مأذوناً فيه؛ ليعم المباح كما سيأتي في الأمثلة. (د). (٢) في (ط): «عرفاً».

(٣) أي: عند الاجتماع (د).

قلت: انظر في المسألة: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٩٥ ـ ٣٠٥).

(٤) أي: في الفرق بين القصد الأصلي والتابع، واعتبار الأول دون الثاني، وبيان ذٰلك في الغصب والتعدي، وإن كان التابع هناك؛ كان الاقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا؛ لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية، إنما الفرق آت من جهة القصد الأصلي والتبعي لا غير، والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون دليلاً في مسألة أصولية، مع العلم باختلاف موضوعي المسألتين، أما باقي الأدلة؛ فجيد. (د).

(٥) كلمة «هٰذا» للفصل بين الكلامين، وهي تقع قليلاً في كلام المؤلفين. (ف).

(٦) يعني: إن النهي مع كونـه صريحـاً لم يلتفت للبنـاء على الصراحة، ويرتب الحكم بالبطلان عليه في هٰذه الجهة، بل بناه على كونه مقصوداً قصداً أصلياً؛ كالسعي سواء بسواء في أن كلاً مقصود لذاته، وقد ذكر هٰذا تأييداً لقوله: «فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية»، ولٰكن يقال له: من أين لك هٰذا، ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهي الصريح وإن كان تبعياً؟ فهٰذه دعوى محتاجة لدليل، ولا يفيد فيه ما يأتي من الدليلين بعده؛ لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية، بل موضوع المسألة هنا. (د).

بنى البطلان على كونه مقصوداً.

والثاني: أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين؛ إما أن يردا معاً عليهما[1]، أو لا يردا ألبتة، أو يرد أحدهما دون الآخر، والأول غير صحيح؛ إذ قد فرضناهما متلازمين؛ فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما لاجتماع الأمر والنهي، فمن حيث أخذ في العمل صادمه النهي عنه، ومن حيث تركه صادمه الأمر؛ فيؤدي إلى اجتماع الأمر والنهي على المكلف فعلَ أو ترَك[2]، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع[3]؛ فما أدى إليه غير صحيح.

والثاني كذلك أيضاً؛ لأن الفرض أن الطلبين توجها فلا يمكن ارتفاعهما معاً؛ فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثاني، وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أوّلاً، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً؛ فتعين توجه ما تعلق بالمتبوع دون ما تعلق بالتابع، ولا يصح العكس لأنه خلاف المعقول.

والثالث: الاستقراء من الشريعة؛ كالعقد على الأصول مع منافعها[4] وغلّاتها، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها؛ فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه؛ فللإنسان أن يتملك الرقاب ويتبعها منافعها، وله أيضاً أن

---

(١) بحيث يعتبر كل من الاقتضائين في محله فقط؛ فيكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه، لا أن كلًّا من الاقتضاءين متوجه إلى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة. (د).

(٢) أي: إن فعل أو ترك؛ فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهي معاً. (د).

قال (ف): «الأنسب العطف بالواو».

(٣) أي: وموضوع المسألة ليس فرضياً وعقلياً فقط، بل هو واقع كالأمثلة. (د).

(٤) أي: التي قد لا تكون موجودة وقت العقد، بل قد لا توجد أصلاً وذلك مما كان يقتضي فساد العقد لو انفردت، لكنها لما كانت تابعة للمقصود الأصلي؛ جاز العقد عليها مع المتبوع؛ فلم تعتبر جهة النهي وهي ما فيها من الغرر والجهالة. (د).

يتملك أنفس المنافع خاصة، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع، ويصح القصد إلى كل واحد منهما.

فمثل هٰذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها، وذٰلك أن العقد في شراء الدار أو الفدّان[1] أو الجَنَّة[2] أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذٰلك جائز بلا خلاف، وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها؛ لأن المنافع قد تكون موجودة[3]، والغالبُ أن تكون وقت العقد معدومة، وإذا كانت معدومة؛ امتنع العقد عليها للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق؛ إذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مُدَّتها ولا غير ذٰلك، بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا؛ فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها[4] للنهي عن بيع الغرر والمجهول، بل العقد على الأبضاع[5] لمنافعها جائز، ولو انفرد العقد على منفعة البضع[6]؛ لامتنع مطلقاً إن كان وَطْئاً، ولامتنع فيما سوى البضع أيضاً إلا بضابط

---

(١) في «اللسان»: «الفدَّان بتشديد الدال: المزرعة» اهـ. (ف).

(٢) الجنة: البستان والحديقة، وقيل: لا تكون الجنة في كلام العرب إلا وفيها نخل، فإن لم يكن فيها ذٰلك وكانت ذات شجر؛ فهي حديقة، وليست بجنة. (ف).

(٣) وسيأتي أن هٰذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضاً. (د).

(٤) أي: ولٰكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهي ساقط الاعتبار شرعاً. (د).

(٥) جمع بضع بالضم: وهو الفرج؛ فالكلام على تقدير مضاف، أي ذوات الفرج، والواقع أن العقد على الرقيق مطلقاً إنما هو لمنافعه، وليس لمالكه التصرف في ذاته كسائر مملوكاته. (د). ونحوه عند (م) مختصراً.

(٦) على تقدير مضاف كسابقه، أما في قوله «سوى البضع»؛ فلا يحتاج لتقدير، سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء، أي: فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقاً لكونها تابعة للذات، ولو كانت وحدها؛ لامتنعت إما مطلقاً كالوطء، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها، وهٰذا الموضع هو الذي سيقول فيه في الجواب عن الإشكال الثاني: «وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب... إلخ».

يخرج المعقود عليه من الجهل إلى العلم؛ كالخدمة، والصنعة، وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الانفراد.

والعكس كذٰلك[1] أيضاً كمنافع الأحرار، يجوز العقد عليها في الإجارات على الجملة[2] باتفاق، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق[3]، ومع ذٰلك؛ فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة؛ إذ الحُرّ محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد، وذٰلك أثرُ كون الرقبة معقوداً عليها، لٰكن بالقصد الثاني، وهٰذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه، وهو على الجملة يعطى أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها من حيث هي توابع أمر ولا نهي، وإنما يتعلق بها الأمر والنهي إذا قصدت ابتداء، وهي إذ ذاك متبوعة لا تابعة.

فإن قيل: هٰذا مشكل بأمور:

أحدها: أن العلماء[4] قالوا: إن الرقاب ـ وبالجملة الذوات[5] ـ لا يملكها إلا الله تعالى، وإنما المقصود[6] في التملك شرعاً منافع الرقاب؛ لأن المنافع هي التي تعود على العباد [بالمصالح][7]، لا أنفسُ الذوات؛ فذات الأرض أو

---

(١) أي: فيصح العقد على ذات الرقيق وتتبعه المنافع التي منها البضع، ولو انفرد هٰذا لمنع، والحر يصح العقد على منافعه وتتبعه ذاته، ولو انفردت ذاته؛ لم يصح العقد عليها، والبضع في الأول تابع، والرقبة في الثاني تابعة؛ فلم يؤخذ فيهما بدليل النهي. (د).

(٢) أي: إذا وجد الضابط المذكور. (د). (٣) لأنه تملك والحر لا يملك. (د).

(٤) نحو المذكور عند المازري في «المعلم» (٢ / ٢١٠ ـ ٢١١).

(٥) أعم لأن الرقاب جمع رقبة، وهي لغة المملوك من الرقيق. (د).

(٦) هٰذه المقابلة كانت تقتضي أن يقال: إن الذوات لا يملكها إلا الله، ولا يقصد شرعاً تمليكها للخلق، يعني: والمنافع وإن كانت لا يملكها إلا الله، ﴿**وتبارك الذي له ملك السماوات والأرض وما بينهما**﴾ [الزخرف: ٨٥]؛ إلا أن الشارع يقصد تمليكها للعبيد حسبما يناسبهم في ذٰلك، أما التقابل في عبارته؛ فليس بجيد. (د). (٧) سقط من (ط).

الدار أو الثوب أو الدرهم مثلاً لا نفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات، وإنما يحصل[1] المقصود بها من حيث إن الأرض تُزدَرَعُ مثلاً، والدار تسكن، والثوب يلبس، والدرهم[2] يشترى به ما يعود عليه بالمنفعة؛ فهٰذا ظاهر حسبما نصوا عليه، وإذا كان كذٰلك؛ فالعقد أولاً إنما وقع على المنافع خاصَّة، والرقاب لا تدخل تحت المِلْك؛ فلا تابع ولا متبوع، وإذا لم يتصور فيما تقدم وأشباهه تابع ومتبوع بطل؛ فكل ما فرض[3] من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه؛ فلا بد من إثباته أوَّلاً واقعاً في الشريعة، ثم الاستدلال عليه ثانياً.

والثاني: إن سلمنا أن الذوات هي المعقود[4] عليها؛ فالمنافع هي المقصود [أوّلاً][5] منها لما تقدم من أن الذوات لا نفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات؛ فصار المقصود أوَّلاً هي المنافع، وحين كانت المنافع لا تحصل على

---

(١) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلاً، فإنما حصل المقصود به من حيث منفعته من التغذية والإرواء وهٰكذا؛ فلا يقال: إن هٰذا ينتفع به ذاته، ولٰكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعته لا إلى ذاته، وترك النوع الذي ذكرناه لأنه يشتبه أمره في بادىء النظر، وغرضه المهم ترويج الإشكال؛ فلا يأتي فيه إلا بما هو أقرب توصيلاً إلى هٰذا الغرض؛ فهو رحمه الله في طريقة الجدل صناع. (د).

(٢) في (ط): «أو الدار. . . أو الثوب. . . أو الدرهم».

(٣) أي: إن جميع الصور التي ذكرتها لتحقيق هٰذا الأصل فيها إنما فرضتها في ملك الذوات؛ فتكون المنافع تابعة، أو في ملك المنافع فقط؛ فتكون الذوات تابعة، وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع؛ فحقق أولاً متلازمين في الوجود، أحدهما تابع والآخر متبوع في صور لا يفرض فيها ملك الذوات، ثم استدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع، أما ما صنعت؛ فإنه بناء فروض على فروض، ومثل هٰذا ليس من العلم في شيء على ما سبق من المقدمات. (د).

(٤) أي: مقصودة بالتملك شرعاً؛ ليكون تسليماً لما منعه أولاً، أما كون المعقود عليه والذي تجري عليه الصيغ هو الذوات؛ فلم يكن محل المنع هناك، بل كان المنع لقصد تملكها رأساً؛ فهنا يقول: سلمنا قصد تملكها، لٰكن ليس قصداً أولياً؛ فإنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها. (د).

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

الجملة إلا عند تحصيل الذوات؛ سعى العقلاء في تحصيلها؛ فالتابع إذاً في القصد هي الذوات والمتبوع هو[1] المنافع فاقتضى هٰذا بحكم ما تحصل[2] أولاً أن تكون الذوات مع المنافع في حكم[3] المعدوم، وذٰلك باطل؛ إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق، بل لا تكون الإجارة ولا الكراء في شيء يتبعه ذات ذٰلك الشيء؛ فاكتراء الدار يُمَلِّك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة، وكذٰلك كل مستأجَر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذٰلك؛ فهٰذا أصل منخرم إن كان مبنياً[4] على أمثال هٰذه الأمثلة.

والثالث: أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذٰلك؛ فإنه قال: «مَنْ باعَ نخْلاً قد أُبِّرت فثَمَرُها للبائع؛ إلا أن يشترطَها المُبتاع»[5]، وقال: «مَنْ باع عبداً وله مالٌ؛ فمالُه لسيِّده إلا أن يشترطَه المُبتاع»[6]؛ فهٰذان حديثان لم يجعلا

---

(١) في (ط): «هي».

(٢) في (ط): «تأصل»، وقال (د): «أي: القاعدة والأصل الذي ذكرته».

(٣) أي: دائماً، وفي كل صورة فرضت، وهو خلاف ما أصلت. (د).

(٤) لأن تصويره فيها أدى إلى هٰذا الباطل، وهو تبعية الذوات في كل مادة للمنافع؛ فحاصل هٰذا الإشكال الثاني نقض إجمالي، ومآل ما بعده إلى المعارضة بإثبات أن كلًّا من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر؛ فلا تبعية بينهما، والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع في مسألتي النخل والعبد، ومآل الرابع معارضة مبنية على الجاري بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل. (د).

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممراً أو شِرب في حائط أو نخل، ٥ / ٤٩ / رقم ٢٣٧٩، وكتاب الشروط، باب إذا باع نخلاً قد أُبِّرت، ٥ / ٣١٣ / رقم ٢٧١٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب من باع نخلاً عليها ثمر، ٣ / ١١٧٢ / رقم ١٥٤٣) عن ابن عمر مرفوعاً، وفي آخره: «إلا أن يشترط المبتاع».

قال (ف): «أُبِّرت؛ بضم أوله وكسر الباء المشددة؛ أي: أصلحت ولقحت» اهـ.

(٦) هو قطعة من الحديث السابق، أخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٢٣٧٩)، ومسلم =

المنفعـة للمبتـاع بنفس العقد، مع أنها عندكم[1] تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان، بل جعل فيهما التابع للبائع، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصـل حكمـاً، وهـو يعطى في الشرع انفصال التابع من المتبوع، وهو معارض لما تقدم؛ فلا يكون صحيحاً.

والرابع: أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد، وإن فرض الأصل مقصوداً؛ فكلاهما مقصود، ولذلك يزاد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع، وينقص منه[2] بحسب نقصانها، وإذا ثبت هذا؛ فكيف تكون المنـافـع ملغـاة وهي مثمونة[3]، معتد بها في أصل العقد، مقصودة؟ فهذا[4] يقتضي القصد إليها وعدم القصد إليها معاً، وهو محال.

ولا يقال: إن القصد إليها عاديّ وعدم القصد إليها شرعي، فانفصلا فلا تنـاقض؛ لأنـا نقول: كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبنيٌّ على عدم القصد إليها عرفاً وعادة؛ لأنّ من أصول الشرع إجراء[5] الأحكام على العوائد،

= في «صحيحه» (رقم ١٥٤٣ بعد ٨٠)، ولفظه: «... ومن ابتاع عبداً؛ فمالُهُ للذي باعه؛ إلا أن يشترط المبتاع»، ولفظ البخاري: «ومن ابتاع عبداً وله مال؛ فماله للذي باعه؛ إلا أن يشترط المبتاع».

(١) أي: بمقتضى الأصل المستدل عليه. (د).

(٢) في (ف): «منها»، وقال: «الأنسب «منه»؛ أي: من ثمن الأصل».

(٣) في «القاموس» و«شرحه»: «أثمنه سلعته وأثمن له: أعطاه ثمنها، وأثمن المتاع فهو مثمن: صار ذا ثمن، وأثمن البيع: سمى له ثمناً، وليس في المادة مثمون». (د).

وقال (م): «صوابه «وهي مثمّنة»؛ لأن الفعل من مثال أكرم».

(٤) أي: ما أورد في مادة هذه المعارضة منضماً إلى أصل القاعدة بإلغاء المنافع في جانب الأصل، هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضاً، زيادة عن مخالفته لما يقضي به حكم الشارع. (د).

(٥) كمـا تقـدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد «العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً». (د).

ومن أصوله مراعاة[1] المصالح ومقاصد المكلفين فيها، أعني: في غير العبادات المحضة، وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفاً للعقلاء؛ ثبت[2] أن حكم الشرع بحسب ذٰلك، وقد قلتم: إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول؛ فهي إذاً ملغاة في عادات العقلاء، لٰكن تقرر أنها مقصودة في عادات العقلاء، هٰذا خلف محال.

فالجواب عن الأول: أن ما أصَّلوه[3] صحيح ولا يقدح في مقصودنا؛ لأن الأفعال[4] أيضاً ليس[5] للعبد فيها ملك حقيقي إلا مثل ما له في الصفات والذوات؛ فكما تضاف الأفعال إلى العباد كذٰلك تضاف إليهم الصفات والذوات، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شيء مكتسب لنا، وما أضيف لنا من الأفعال كسباً؛ فإنما هي أسباب لمسببات هي أنفس[6] المنافع والمضار أو طريق إليها، ومن جهتها

---

(١) وهي تقتضي مراعاة العوائد، وقوله: «مصالح الأصول»؛ أي: المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هٰذه الأصول. (د).

(٢) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنياً على قصد العقلاء وعرفهم؛ فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هٰذا، غير مقصودة له بمقتضى القاعدة؛ فبقي الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو، وهٰذا المقدار كاف في تثبيت الاعتراض المذكور، ولٰكنه زاد عليه قوله: «وقد قلتم... إلخ» ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء، غير مقصودة فيها. (د).

(٣) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله؛ لأنه خالقها مدها بأسباب بقائها؛ فهو المالك الحقيقي. (د).

(٤) ورد في الأصل و(ف) و(ط): «لأن الصفات أيضاً والأفعال ليس».

قلت: وصوب (ف) ما أثبتناه.

(٥) أي: على مذهب الأشاعرة؛ لأنه ليس خالقاً لفعل من الأفعال المنسوبة إليه. (د).

(٦) فتناول الماء سبب للري الذي هو المنفعة، والحرث سبب للنبات، وليس النبات هو المنفعة، بل طريق إليه قريب أو بعيد؛ أي: فالأفعال المنسوبة إلينا نسبة ضعيفة بالكسب ليست هي =

كُلفنا في الأسباب بالأمر والنهي، وأما أنفس المسببات من حيث هي مسببات؛ فمخلوقة لله تعالى، حسبما تقرر في كتاب الأحكام، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلة تحت قدرتنا؛ كذٰلك الذوات يصح إضافتها إلينا على ما يليق بنا.

ويدلك على ذٰلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير؛ كذبح الحيوان وقتله للمأكلة، وإتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذٰلك، وأبيح لنا إتلاف ما لا ينتفع به إذا كان مؤذياً، أو لم يكن مؤذياً وكان إتلافه تكملة لما[1] ليس بضروري ولا حاجي من المنافع؛ كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك، وما أشبه ذٰلك؛ فجواز التصرف في أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرهما دليل على صحة تملكها شرعاً، ولا يبقى بيننا وبين من أطلق تلك العبارة ـ أن الذوات لا يملكها إلا الله ـ سوى الخلاف في اصطلاح، وأما حقيقة المعنى؛ فمتفق عليها، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها؛ صح كون المنافع تابعة، وتُصوِّر[2] معنى القاعدة.

والجواب عن الثاني: أنه إن سُلِّم على الجملة؛ فهو في التفصيل غير مسلم، أما أن المقصود المنافع؛ فكذٰلك نقول، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التي نشأت عنها، وذٰلك أن منافع الأعيان لا تنحصر، وإن انحصرت

= المنافع، بل هي أسباب لها قريبة أو بعيدة؛ فآل الأمر إلى أنه لا فرق بين المنافع والذوات في أنها ليست مقدورة لنا، فليس ملكنا لها ملكاً حقيقياً ولا كسبياً، وقد سلمتم نسبة المنافع لنا؛ فسلموا نسبة ما كان مثلها وهو الذوات إلينا بلا فارق، على المعنى الذي يليق بنا في الأمرين معاً. (د).

(١) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكملة لضروري من المنافع؛ لكان مطلوباً لا مباحاً؛ فلا يتوقف على كونه مملوكاً للمتلف، فلا يدل على مدعاه، كإتلاف جدار لغيرك لتسد بأنقاضه ثلمة في جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلاً. (د).

(٢) أي: واقعاً في الشريعة؛ فصح أن تستدل عليه. (د).

الأعيان فإن العبـد مثـلاً قد هُيّء في أصل خلقته إلى كل ما يصلح له الآدمي من الخِدم، والحرف، والصنائع، والعلوم، والتعبدات، وكلٌّ واحد من هٰذه الخمسة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر، وكلٌّ نوع تحته أشخاص من المنافع لا تتناهى، هٰذا وإن كان في العادة لا يقدر على جميع هٰذه الأمور؛ فدخوله في جنس واحد معرقاً فيه أو في بعض أصنافه يكفي[1] في حصر ما لا يتناهى من المنافع، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤاجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره[2]، وكذٰلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها؛ فالنظر إلى الأعيان نظر إلى كليات المنافع.

وأمـا إذا نظرنا إلى المنافع فلا يمكن حصرها في حيز واحد وإنما يحصر[3] منها بعضٌ إليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان، فحصل القصد من جهتها جزئياً لا كلياً، ولم تنضبط المنافع من جهتها[4] قصداً، لا في الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعاً؛ لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض إلى حد محدود، وشيء معلوم، وذٰلك كله جزئي لا كلي، فإذاً النظر إلى المنافع خصوصاً[5] نظر إلى جزئيات المنافع، والكلي مقدم على الجزئي طبعاً وعقلاً، وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر[6].

(١) أي: إن ما لا يتناهى في المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هٰذا العبد. (د).

(٢) متعلق بمحذوف؛ أي: ويستمر هٰكذا في طول حياته، ولا يصح تعلقه بقوله: «ينتفع»، ولا بقوله: «تصح»؛ كما هو ظاهر. (د).

(٣) في (ط): «حصر».

(٤) أي: من جهة نفس النافع، وقوله: «لا في الوقوع وجوداً»؛ كما أشار إليه بقوله: «وكل نوع تحته... إلخ»، وقوله: «ولا في العقد... إلخ» تـابع للوجود، وقوله: «حتى يضبط منها... إلخ»؛ أي: فتنضبط قصداً فيهما، ولٰكنه نظر جزئي. (د).

(٥) أي: والنظر إليها من جهة الذات التي لها تلك المنافع نظر كلي. (د).

(٦) أي: في صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة. (د).

فقد تبين من هٰذا ـ على تسليم أن المقصود المنافع ـ أن الذوات هي المقدّمة المقصودة أوَّلاً، المتبوعة، وأن المنافع هي التابعة، وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة، ومنعِ ملك المنافعِ خصوصاً[1] إلا على الحصر والضبط والعلم المقيد المحاط به بحسب الإمكان؛ لأن أنفس الرقاب ضابط كلي لجملة المنافع؛ فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها؛ فإنها غير منضبطة في أنفسها، ولا معلومة أمداً ولا حداً ولا قصداً ولا ثمناً ولا مثموناً، فإذا ردت[2] إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها، والقصد في العادة إليها؛ فإن أجازه[3] الشارع جاز، وإلا امتنع.

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة؛ فالرقاب تابعة؛ إذ هي الوسائل إلى المقصود، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً؛ فممنوع بما تقدم[4]، وإن أراد تبعية ما فمسلم، ولا يلزم من ذٰلك محظور؛ فإن الأمور[5] الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما، ولا يلزم من ذٰلك تبعيتها لها مطلقاً.

---

(١) أي: دون الرقاب. (د).

قلت: في (ف) و (م): «ومنع مالك»، والأصل لا يرجح شيئاً؛ لأن مالك وملك تكتب فيه: «ملك».

(٢) في الأصل: «أردنا»، وهو خطأ.

(٣) بأن كان مستوفياً للشروط الأخرى غير العلم. (د).

(٤) من هٰذا البيان، وأن النظر إلى الأعيان نظر كلي، وأنه المقدم طبعاً وشرعاً... إلخ. (د).

(٥) أي: والأصول مع منافعها كذٰلك؛ لأنه اعتبر في المنافع انضباطها بالأعيان كانضباط الجزئيات بكليها، وقوله: «أو لا ترى» يقوى به التشبيه الذي جاء به ليوضح المقام. (د).

وأيضاً؛ فالإيمان[1] أصل الدين، ثم إنك تجده وسيلة وشرطاً في صحة العبادات، حسبما نصوا عليه، والشرط من توابع المشروط؛ فيلزم إذاً على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها، أوَلا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال، وينقص بنقصانها؟ لٰكن ذٰلك باطل؛ فلا بد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية.

وكذٰلك نقول: إن العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول، من حيث[2] إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول؛ فلا تخلو الأصول من إبقاء يد المنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها، كالعقد على الأصول سواء، وهي معنى الملك؛ إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها، ومُنقَضٍ بانقضائها؛ فلم يُسَمَّ في الشرع ولا في العرف ملكاً، وإن كان كذٰلك في المعنى؛ لأن العرف العادي والشرعي قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدي، الذي لا ينقطع إلا بالموت، أو بانتفاع صاحبها بها أو المعاوضة عليها.

وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نفسه من الذمي[3] لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته، وامتنع[4] شراء الشيء على شرط فيه تحجير؛

---

(1) مثال شرعي للأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهٰذه اللواحق باعتبار من الاعتبارات، وإن لم يكن مما نحن فيه. (د).

(2) أي: من جهة هٰذه التبعية الجزئية التي تقتضي بعض أحكام التبعية الكلية، وهي هنا إبقاء يد المنتفع عليها، وقوله: «كالعقد على الأصول سواء»؛ أي: في خصوص هٰذا. (د).

(3) قال ابن القاسم في «المدونة الكبرى» (٣ / ٤٤٤): «وقد بلغني أنَّ مالكاً كره أن يؤاجر المسلم نفسه من النصراني».

(4) في (م): «ومنع».

كشراء الأمة على أن يتخذها أمّ ولد، أو على أن لا يبيع[1] ولا يهب، وما أشبه ذٰلك، لأنه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة؛ فكأنه لم يملكها ملكاً تاماً، وليس بشركة؛ لأن الشركة على الشياع، وهٰذا ليس كذٰلك، وانظر في تعليل[2] مالك المسألة[3] في باب ما يفعل بالوليدة إذا بيعت في «الموطأ»[4]؛ فقد تبين أن هٰذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم، والحمد لله.

والجـواب عن الثالث: أن ما ذكر فيه شاهد[5] على صحة المسألة، وذٰلك أن الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع؛ فهو المستحق لها أوّلاً بسبب سبق استحقاقه لأصلها، على حكم التبعية للأصل، فلما صار الأصل للمشتري ولم يكن ثَمَّ اشتراط، وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها؛ لم تنتقل المنفعة إليه بانتقال الأصل، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل إليه، فلو صارت للمشتري إعمالاً للتبعية؛ لكان هٰذا العمل بعينه قطعاً وإهمالاً للتبعية بالنسبة إلى البائع، وهو السابق في استحقاق التبعية؛ فثبتت أنها [له][6] دون المشتري.

وكذٰلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل[7] عنه أشبه الثمرة مع

---

(١) أو: لا يبيع إلا له مثلاً، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم: «بئسما شريت» لما اشترت منه الجارية، وتشارطا على أنها لا تبيعها إلا له. (د).

(٢) هو بمعنى التعليل المذكور؛ فما هنا محصله. (د).

(٣) في (ط): «للمسألة».

(٤) قال مالك في «الموطأ» (٢ / ٦١٦ - رواية يحيى): «فيمن اشترى جاريةً على شرط أن يبيعها ولا يهبها أو ما أشبه ذٰلك من الشروط؛ فإنه لا ينبغي للمشتري أن يطأها، وذٰلك أنه لا يجوز له أن يبيعها ولا أن يهبها، فإذا كان لا يملك ذٰلك منها؛ فلم يملكها ملكاً تاماً لأنه قد استُثني عليه فيها ما ملكه بيد غيره، فإذا دخل هٰذا الشرطُ؛ لم يصح، وكان بيعاً مكروهاً».

(٥) فهو لنا لا علينا، قلب المعارضة؛ فجعلها دليلاً للمعارض. (د).

(٦) ما بين المعقوفتين سقط من (د)، وفي (ط): «فثبت أنها له».

(٧) أي: بانتزاع السيد له. (د).

الأصـل؛ فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له، فإن اشترطه المشتري؛ فلا إشكال، وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع[1] من أجل بقاء التبعية أيضاً؛ فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه؛ فأشبهت وصفاً من أوصاف الأصل.

وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز[2] شراؤه وحده؛ لأنه ملك العبد وفي حوزه، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع؛ كالثمرة التي لم تطب.

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق[3]، غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية: جهة البائع وجهة المشتري؛ فكان البـائع أولى لأنه المستحق الأول، فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية، وهٰذا واضح جداً.

والجواب عن الرابع: أن القصد إلى المنافع لا إشكال في حصوله على الجملة، ولٰكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر: هل [هي][4] مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال، أم هي مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه؟

فإن قلت: إنها مقصودة على حكم الاستقلال؛ فغير صحيح لأن المنافع

---

(١) وهو الغرر والجهالة. (د).

(٢) أي: ما لم يرد إلى ضابط يميزه حداً وقصداً وثمناً... إلخ، أما مع العبد؛ فلا حاجة إلى شيء من هٰذا، وهو روح المسألة. (د).

(٣) في جميع الأصول ولواحقها، أي: حتى في مسألتي الحديث؛ فدعوى أن الحديث يعطي انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(م) و(ط)، وكتب (ف): «الأنسب: «هل هي مقصودة؟» بذكر الضمير العائد على المنافع».

التي[1] لم تبرز إلى الوجود بعد مقصودة، ويجوز العقد عليها مع الأصل، ولٰكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل؛ فالقصد راجع إلى الأصل، فالشجرة إذا اشتريت أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالاً، والأرض قبل أن تكرى أو تزدرع، وكذٰلك سائر الأشياء مقصود فيها هٰذه المنافع وغيرها؛ لٰكن من جهة الأعيان والرقاب، لا من جهة أنفس المنافع إذ هي غير[2] موجودة بعد؛ فليست بمقصودة إذاً قصد الاستقلال، وهو المراد بأنها غير مقصودة، وإنما المقصود الأصل.

فالمنافع إنما هي كالأوصاف في الأصل؛ كشراء العبد الكاتب[3] لمنفعة الكتابة، أو العالم[4] للانتفاع بعلمه، أو لغير ذٰلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها، ولا يمكن أن تستقل؛ لأن أوصاف الذَّات لا يمكن استقلالها دون الذات قد[5] زيد في أثمان الرقاب لأجلها؛ فحصل لجهتها[6] قسط من الثمن؛

---

(١) قصر الكلام عليها ـ مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذٰلك ـ ليتأتى له في هٰذا الفرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال؛ فيثبت به أنه لا تنافي بين القصد وعدم الاستقلال. (د).

(٢) ومع ذٰلك؛ فإنه يزيد الثمن وينقص بسببها، ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التي اعتيد عدم إثمارها؟ فالمنافع مقصودة، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل. (د).

(٣) في الأصل و(ف): «المكاتب»، وهو خطأ، يرده السياق؛ فتأمّل.

(٤) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة لأنها وصف للذات؛ إلا أن التهيئة حاصلة في المثالين للانتفاع بالعلم والكتابة، فهما من القسم الثالث الآتي في الفصل بعده، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع؛ فستعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة، وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال، وهو واضح في المثالين لكون المنفعة فيهما وصف ذات، ولو مثل بما ذكرناه من الشجرة المعتادة الإثمار؛ لكان أوفق مما فرضه أولاً. (د).

(٥) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بإسقاط الواو، أو استئناف لتطبيق =

لا من حيث الاستقلال، بل من حيث الرقاب، وقد مر أن الرقاب هي ضوابط المنافع بالكلية، وإذا ثبت[1]؛ اندفع التنافي والتناقض، وصح الأصل المقرر، والحمد لله، وحاصل الأمر[2] أن الطلبين لم يتواردا على هٰذا المجموع في الحقيقة، وإنما توجه الطلب إلى المتبوع خاصة.

فصل

وبقي هنا تقسيم ملائم لما تقدم، وهو أن منافع الرقاب وهي التي قلنا إنها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكماً ولا وجوداً؛ كثمرة الشجر قبل الخروج، وولد الحيوان قبل الحمل، وخدمة العبد، ووطء قبل[3] حصول التهيئة وما أشبه ذٰلك؛ فلا خلاف في هٰذا القسم أن المنافع هنا

= المثال في قوله: «كشراء»، والمعنى أنها مع كونها أوصافاً صرفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لأجلها، وقوله: «بالكلية»؛ أي: بطريق كلي كما قال سابقاً: إنه يكفي لحصر ما لا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة. (د).

قلت: ولعل هٰذا رد على (ف)، حيث قال: «لعله ولهٰذا قد زيد»، ووقع في (ط): «وقد».

(٦) أي: بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال، وهٰذا حسم لروح الاعتراض. (د).

(١) أي: كون المنافع مقصودة غير مستقلة. (د).

(٢) أي: حاصل هٰذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين أمراً ونهياً على الأصل وتابعه، بل توجه الطلب دائماً إنما هو إلى المتبوع، وهٰذا هو المراد بكون الطلب المتوجه إلى التابع ملغى وساقط الاعتبار، أي: ما كان متوجهاً إليه عند انفراده لا يتوجه إليه عند كونه تابعاً. (د).

(٣) لا يحتاج إليه في المثالين الأولين؛ فإنه قيدهما بما يناسبهما، فهو قيد في خدمة العبد وما بعده، فإن المنفعة فيهما لم تبرز وجوداً وهو واضح؛ لأن وجود الأمثلة الأربعة في أصلها بالقوة والاستعداد فقط، ولا حكماً لأنها لم تعط حكم البارز المحسوس كما سيأتي في القسم الثالث. (د). وقال (ف): «هو قيد فيما تقدمه من الأمثلة»، وفي الأصل: «ووطيء قبل التهيئة».

قلت: في (ط): «ووطء الجارية قبل...».

غير مستقلة في الحكم؛ إذ لم تبرز إلى الوجود فضلاً عن أن تستقل؛ فلا قصد إليها هنا ألبتة، وحكمها التبعية كما[1] لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار.

والثاني: ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكماً أو حكماً عادياً أو شرعياً؛ كالثمرة بعد اليبس، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه، ومال العبد بعد الانتزاع، وما أشبه ذٰلك؛ فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه، وحكمه[2] مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصداً، لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقاً.

والثالث: ما فيه الشائبتان؛ فمباينة الأصل فيه ظاهرة، لٰكن على غير الاستقلال؛ فلا هو منتظم في سلك الأول ولا في الثاني، وهو ضربان:

الأول: ما كان هٰذا المعنى فيه محسوساً؛ كالثمرة الظاهرة قبل مزايلة[3] الأصل، والعبد ذي المال الحاضر تحت ملكه، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه، ونحو ذٰلك.

والآخر: ما كان في حكم المحسوس؛ كمنافع العروض والحيوان والعقار، وأشباه ذٰلك مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية؛ كاللبس، والركوب، والوطء، والخدمة، والاستصناع، والازدراع، والسكنى، وأشباه ذٰلك؛ فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه، وانفرد عنه من وجه، ولٰكن الحكم فيهما واحد.

---

(١) أي: فلا فرق بين أن يقول: بعت الشجرة بمنافعها التي تحدث مثلاً، وبعت الشجرة، بدون ذكر المنافع، أما القسم الثاني؛ فتعتبر المنافع شيئاً آخر منفصلاً تمام الانفصال عن الأصل، ويجري على كل حكمه الخاص به. (د).

(٢) في (ف): «وحكم»، وقد استظهر (ف) و(م) المثبت.

(٣) أي: وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها. (د).

فالـطرفان[1] يتجاذبان في كل مسألة مـن هٰذا القسم، ولٰكن لما ثبتت التبعية على الجملة؛ ارتفع توارد الطلبين عنه[2]، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه، ومن جهة أخرى لما برز التابع وصار مما يقصد؛ تعلق الغرض في المعاوضة عليه، أو في غير ذٰلك من وجوه المقاصد التابعة على الجملة.

ولا ينازع في هٰذا أيضاً؛ إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة، وكذٰلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال، ولا العبد الكاتب[3] كالعبد غير الكاتب؛ فصار هٰذا القسم من هٰذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه.

---

(١) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثاني؛ لأنهما طرفان من جهة المعنى في الاستقلال وعدمه لا من جهة الوضع في عبارة الكتاب كما فهم بعضهم، وقوله: «صاحبه» تحريف بدل «سابقيه»؛ أي: إن كل واحد من ضربي القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين في وصف وخالفه في وصف كما أوضحه سابق الكلام، «والحكم فيهما»؛ أي: الضربين المذكورين، «واحد» لا فرق بين المحسوس وما كان في حكمه، وقوله: «يتجاذبان» حقه «يتجاذبانهما»؛ أي: الضربين، أي أن الأول والثاني يطلبان أن يأخذ الضربان حكمهما. (د).

أما (ف)؛ فقال: «هما القسم الأول والثالث من هٰذا التقسيم»!!

(٢) أي: ارتفع عن هٰذا القسم تعلق الطلبين به أمراً ونهياً، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط، شأن المتلازمين كما هو الأصل الذي تقرر، ولٰكن بقي لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السبق وغير ذٰلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد، بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هٰذا القسم الثالث بضربيه؛ فبين ذٰلك بقوله: «ومن جهة أخرى لما برز» إلى آخر الفصل. (د).

(٣) جاء في الأمثلة المذكورة باثنين للمحسوس، وواحد لغير المحسوس، وهما الضربان المشار إليهما في كلامه؛ فالكلام متسق جميعه. (د).

قلت: ورد في الأصل: «المكاتب» بدل «الكاتب».

وأيضاً؛ فليس تجاذب الطرفين [فيه][1] على حدّ واحد، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال، ولا يقوى في حال أخرى، وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها [وقبل][2] الإبار[3] ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإبار وقبل بدو الصلاح، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس؛ فإنها قبل الإبار للمشتري، فإذا أبرت؛ فهي عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المبتاع، فتكون له عند الأكثر، فإذا بدا صلاحها؛ فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية؛ فجاز بيعها بانفرادها، ولٰكن مَن اعتبر الاستقلال قال: هي مبيعة على حكم الجذ[4] كما لو يبست على رؤوس الشجر؛ فلا جائحة فيها.

ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى حكم التبعية؛ قال: حكمها على التبعية لما[5] بقي من مقاصد الأصل[6] فيها، ووضَع[7] فيها الجوائح اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له؛ فكأنها على ملك صاحب الأصل، وحين[8] تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة؛ فكانت الجائحة اليسيرة مغتفرة فيها؛ لأن اليسير في الكثير كالتبع.

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د)، وأثبته من الأصل و(ف) و (م) و (ط).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(د)، وأثبته من (ف) و (م) و (ط).

(٣) هو مصدر أبر النخل والزرع، يأبُره ويأبِره ـ بضم الباء وكسرها ـ: إذا أصلحه. (ف).

(٤) بالذال المعجمة؛ أي: الصرم والقطع، يقال: جَذّ النخل يجذّه جذّاً، كما يقال: جَدَّ النخل جدّاً ـ بالمهملة ـ: إذا صرمه. (ف). قلت: هي في (ط): «الجد...، يبست في...».

(٥) يؤخذ من قوله بعد: «ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه» أن اللام لتعليل قوله: «وحكمه... إلخ». (د).

(٦) أي: لا المقاصد التكميلية؛ كبقاء النضارة، وحفظ المائية. (د).

(٧) أي: وضعها عن المشتري وتكون خسارتها على البائع؛ لأنها لم تستقل عن أصلها، فما يصيبها على حسابه، وهٰذا هو فائدة جذب الطرف الأوّل لها. (د).

(٨) هٰذا هو فائدة جذب الطرف الثاني لها.

ومن هنا اختلفوا في السقي بعد بدو الصلاح: هل هو على البائع، أم على المبتاع؟ فإذا انتهى الطيب من الثمرة ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه، وإنما بقي ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة مِن بقاء النضارة وحفظ المائية؛ اختلف: هل بقي فيها حكم الجائحة، أم لا؟ بناء[1] على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقاً أم لا، فإذا انقطعت المائية والنضارة؛ اتفق الجميع على حكم الاستقلال، فانقطعت التبعية، وعلى نحو من هٰذا التقرير يجري الحكم في كل ما يدخل تحت هٰذه الترجمة.

فصل

وعلى هٰذا الأصل تتركب فوائد:

ـ **منها**: أن كل شيء بينه وبين الآخر تبعية جارٍ[2] في الحكم مجرى التابع والمتبوع المتفق[3] عليه، ما لم يعارضه أصل آخر[4]؛ كمسألة الإجارة

---

(١) مرتب على النفي قبله، وقوله: «مطلقاً»؛ أي: يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة. (د).

(٢) ومنه ما قاله أبو حنيفة من جواز الشرب في الإناء المفضض، والجلوس على السرج والكرسي المفضضين، إذا كان يتقي موضع الفضة، وعلل الجواز بأن ذٰلك تابع له ولا عبرة بالتوابع. (د).

قلت: انظر المسألة في «الخلافيات» (١ / مسألة رقم ٦) للبيهقي، وتعليقي عليها.

(٣) هو القسم الأول في الفصل قبله، فمن اكترى داراً أو أرضاً فيها شجر مثمر لم يبد صلاحه، وكانت قيمة الثمر ثلث مجموع الأجرة فأقل، وكانت الإجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لا مشاهرة، وكان الغرض منع التضرر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر؛ فإنه يجوز إدخال الشجر المثمر في الإجارة لأنه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعاً للأصل، وهو الدار والأرض؛ فجاز، وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراؤها منفردة؛ فعوملت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعاً لأصلها. (د).

(٤) كسد الذرائع، وتقديم درء المفاسد وقاعدة التعاون، وغيرها مما يأتي في مسألة الصباغة آخر المسألة. (د).

على الإمامة، مع[1] الأذان أو خدمة المسجد، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجـرة، أو مسـاقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير[2]، ومسألة الصرف[3] والبيع إذا كان أحـدهمـا يسيراً، ومـا أشبـه ذٰلك من المسائل التي تتلازم في الحس[4] أو في القصد أو في المعنى، ويكون بينها قلَّة وكثرة؛ فإن للقليل مع

---

(١) تكره الأجرة على الإمامة من المصلين، أما من الوقف؛ فكإعانة، قال ابن عرفة في جوازها على إمامة الفرض: «ثالثها: تجوز إن كانت تبعاً للأذان»، أي: ومثله ـ بل أولى ـ خدمة المسجد؛ لأن مشقتها أشد من مشقة الإمامة، فلما كانت تابعة لما هو جائز جازت، ومعلوم جواز الأجرة على الأذان وخدمة المسجد؛ فقد كان يعطي عمر أجـراً على الأذان، لٰكن قال ابن حبيب: «إنما كان يعطي من بيت المال إعانة كأعطية الولاة والقضاة، ولا يجوز لهٰؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم». (د).

قلت: انظر «الفروق» (٣ / ٢)، و«القواعد» للمقَّري (٢ / ٤٣٢ ـ ٤٣٣، القاعدة السابعة والثمانون بعد المئة).

(٢) أي: بحيث يكون كراؤه الثلث فأقل من مجموع كرائه مع قيمة ثمرة الشجر عادة بعد إسقاط كلفة الثمر، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل، كما أن جميع عمل المساقاة من طرقه، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشترط له في المساقاة على الشجر؛ إن كان ربعاً فربع، أو ثلثاً فثلث، وهٰكذا حتى تتحقق التبعية للشجر، ومثل ذٰلك في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فأقل؛ فيدخل في المساقاة تبعاً، ويكون الحكم للمتبوع من الشجر أو الزرع سارياً على التابع، وإن لم يكن الحكم كذٰلك إذا انفرد التابع؛ فإن الأحكام مختلفة بين مساقاة الزرع ومساقاة الشجر، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف. (د).

(٣) يحرم اجتماع البيع والصرف في عقد واحد لتنافي لوازمهما لجواز الأجل والخيار في البيع دون الصرف؛ إلا أن يكونا بدينار واحد، كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار، أو يجتمع البيع والصرف فيه، كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر ديناراً وكان الدينار بعشرين درهماً؛ فجعل الصرف تابعاً للبيع. (د).

(٤) كالمثال الثاني والثالث، وقوله: «أو القصد» كالمثال الأول، وقوله: «أو المعنى»؛ أي: كالبيع والصرف؛ فدفع الحاجة اقتضى البيع، وهو نفسه اقتضى هٰذا الصرف ليتم التبادل في هٰذه =

الكثير حكم التبعية، ثبت ذٰلك في كثير من مسائل الشريعة، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود، ولٰكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قصداً؛ فكان كالملغى حكماً.

ـ **ومنها**[1] أن كل تابع قصد؛ فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل، أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جملياً لا تفصيلياً؛ إذ لو كان تفصيلياً لصار إلى حكم الاستقلال؛ فكان النهي وارداً عليه فامتنع، وكذٰلك يكون إذا فرض هٰذا القصد، فإن كان جملياً؛ صح بحكم التبعية، وإذا ثبت حكم التبعية؛ فله جهتان:

- جهة زيادة الثمن لأجله.
- وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه.

فإذا فات ذٰلك التابع؛ فهل يرجع بقيمته أم لا؟ يختلف في ذٰلك، ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هٰذا الضابط، كالعبد إذا رُد بعيب وقد كان أتلف ماله؛ فهل يرجع على البائع بالثمن كله، أو لا[2]؟ وكذٰلك ثمرة الشجرة، وصوف الغنم، وأشباه ذٰلك.

= الصفقة. (د).

قلت: انظر أيضاً: «عدة البروق» (ص ٥٥٠ وما بعدها).

(١) هٰذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت إحداهما على الأخرى؛ فحكم التبعية استفيد منه أولاً أن القصد جملي لا تفصيلي، وإلا؛ لكان مستقلاً فامتنع، وهو لم يمتنع؛ فليس مستقلاً، فليس تفصيلياً، وترتبت فائدة أخرى على هٰذه التبعية، وهي وجود جهتين له تقضي كل منهما بحكم كان سبباً في اختلاف الفقهاء في التفريع في هٰذا المقام على ما ذكره. (د).

(٢) فإن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد، وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله، وكان المال لاحظ له في الثمن. (د).

ـ **ومنها**: قاعدة «الخراج بالضمان»؛ فالخراج تابع للأصل، فإذا كان الملك حاصلاً فيه شرعاً؛ فمنافعه تابعة، سواء طرأ بعد ذٰلك استحقاق أم لا، فإن طرأ الاستحقاق بعد ذٰلك؛ كان كانتقال الملك على الاستئناف[1]، وتأمل مسائل الرجوع[2] بالغلَّات في الاستحقاق أو عدم الرجوع؛ تجدها جارية على هٰذا الأصل.

ـ **ومنها**: في تضمين الصناع ما كان تابعاً للشيء المستصنع فيه، هل[3] يضمنه الصانع؛ كجفن السيف، ومنديل [الثوب][4]، وطبق الخبز، ونسخة الكتاب المستنسخ، ووعاء القمح، ونحو ذٰلك بناء على أنه تابع؛ كما يضمن نفس المستصنع أم لا؟ فلا يضمن؛ لأنه وديعة عند الصانع.

---

(١) أي: كأن الملك استؤنف الآن عند طرو الاستحقاق؛ فليس للمستحق شيء من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق. (د).

(٢) كما قال خليل: «والغلة لذي الشبهة للحكم»؛ أي: من يوم وضع يده إلى يوم الحكم؛ كوارث من غير غاصب، وموهوب من غير غاصب، ومشتر كذٰلك، إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم؛ فلا رجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعاً بهٰذه الأسباب، بخلاف ما إذا علموا؛ فإنه لا تبعية حينئذ لملك صحيح فترد الغلة للمستحق، فكل من الرد وعدمه مبني على القاعدة المشار إليها، وهي إعطاء التابع حكم المتبوع. (د).

(٣) في المسألة أقوال ثلاثة: قيل: لا يضمن غير ما يصنعه نفسه، سواء أكان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه، أم لا؛ كعلبة وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط، وقيل: يضمن التابع مطلقاً احتاج له المصنوع في صناعته أم لا، وقيل: إنما يضمن التابع إذا كان يحتاج إليه المصنوع؛ كالكتاب الذي يستنسخ منه، والمؤلف جمع من الأمثلة ما يحتاج إليه وما لا يحتاج. (د).

قلت: لابن رحال المعداني كتاب «تضمين الصناع»، وهو مطبوع، وفيه تفصيل وتقعيد لهٰذه المسألة.

(٤) سقط من (ط).

ـ ومنها: في الصرف ما كان من حلية[1] السيف والمصحف ونحوهما تابعاً أو غير[2] تابع.

ومسائل هٰذا الباب كثيرة[3].

فصل[4]

ومن الفوائد في ذٰلك أن كل ما لا[5] منفعة فيه من المعقود عليه في

---

(١) المحلى بأحد النقدين يجوز بيعه بأحد النقدين إن أبيحت التحلية؛ كسيف ومصحف، وكان في نزع الحلية فساد أو غرم، وعجل المعقود عليه، لا بد من هٰذه الشروط سواءً كانت الحلية تابعة أم لا، بيع بصنفه أو غير صنفه، ويزاد في البيع بصنفه رابع، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل؛ فيكون تابعاً، وهٰذا ما يعنيه المؤلف؛ إلا أنه يبقى الكلام حينئذ في تسميته صرفاً، مع أن الصرف في عرفهم بيع النقد بنقد من غير صنفه، وأما بصنفه عدداً؛ فهو مبادلة وبه وزناً مراطلة، فمسألتنا من المبادلة أو المراطلة؛ لأنها فيما كان من صنفه، أما ما كان غير صنفه؛ فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت. (د).

(٢) في (د): «وغير».

(٣) ومنها جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعاً لحمله أمتعته، ومنها ما إذا اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه؛ فإنه يرد الكل وليس له التمسك بالباقي الحلال بما يخصه من الثمن إلا إذا كان وجه الصفقة؛ فيعد متبوعاً، ومثله ما قالوه في العيوب وجواز التمسك بالجزء الذي ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن إذا كان وجه الصفقة، وهٰكذا من المسائل المتفرعة على هٰذا الأصل. (د).

(٤) ما تحته وكثير من أمثلة تقعيد وتعميق وتفريع لما عند المازري في «المعلم بفوائد مسلم» (٢ / ١٥٧ وما بعدها).

(٥) اشترطوا في المعقود عليه أن يكون منتفعاً به انتفاعاً شرعياً، واحترزوا به عن الحيوان محرم الأكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق؛ لأنه لا ينتفع به، وعن آلة اللهو، وهٰذا ظاهر في ذاته، ولٰكن على أي شيء في المسألة السابقة يتفرع هٰذا؟ نعم، إن الذي يظهر تفريعه عليها القسم الثالث بتفاصيله الآتية وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود. (د).

المعاوضات لا يصح العقد عليه، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام:

أحـدها: أن يكون جميعها حراماً أن ينتفع به؛ فلا إشكال في أنه جار مجرى ما لا منفعة فيه ألبتة.

والثاني: أن يكون جميعها حلالاً؛ فلا إشكال في صحة العقد به وعليه.

وهٰذان القسمان وإن تصورا في الذهن بعيدٌ أن يوجدا في الخارج؛ إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة، وقد تقدمت الإشارة إلى هٰذا في كتاب[1] المقاصد؛ فلا بد من هٰذا الاعتبار، وهو ظاهر بالاستقراء؛ فيرجع القسمان إذاً إلى القسم الثالث، وهو أن يكون بعض المنافع حلالاً وبعضها حراماً؛ فها هنا معظم نظر المسألة، وهو أولاً ضربان:

أحدهما: أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصالة عرفاً، والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة؛ إلا أن يقصد[2] على الخصوص وعلى خلاف العادة؛ فلا إشكال في أن الحكم لما هو مقصود بالأصالة والعرف، والآخر لا حكم له؛ لأنا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح[3] لنا تملك عين من الأعيان، ولا عقد عليه لأجل منافعه؛ لأن فيه منافع محرمة، وهو من الأدلة[4] على سقوط

---

(١) في المسألة الخامسة من النوع الأول، حيث قرر أنه لا يوجد شيء من الأمور المبثوثة في هٰذه الدنيا متمحضاً للمصلحة ولا للمفسدة، ولٰكن إذا رجحت المصلحة؛ قيل: إنه مصلحة وكان مطلوباً، وبالعكس، وقوله: «هٰذا الاعتبار»؛ أي: عدم التمحض وبناء المبحث عليه. (د).

(٢) الاستثناء منقطع، وسيأتي حكم هٰذه الصورة في قوله: «اللهم. . . إلخ». (د).

(٣) لما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة؛ فإذاً كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة، فلو اعتبر الجانب التابع أيضاً؛ لم تبق عين يمكن تملكها. (د).

(٤) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرج، بل قد يكون التبادل من مرتبة الضروري، ويترتب =

الطلب في جهة التابع، وقد تقدم بيان هٰذا المعنى في المسألة السابقة، وأن جهة التبعية يلغى فيها ما تعلق بها من الطلب؛ فكذٰلك ها هنا اللهم إلا أن يكون للعاقد قصد إلى المحرم على الخصوص؛ فـإن هٰذا يحتمل وجهين:

الأول: اعتبار القصد الأصيل وإلغاء التابع[1] وإن كان مقصوداً؛ فيرجع إلى الضرب الأول.

والآخر: اعتبار القصد الطارىء؛ إذ صار بطريانه[2] سابقاً أو كالسابق، وما سواه كالتابع؛ فيكون الحكم له، ومثاله في أصالة المنافع المحللة[3] شراء الأمة بقصد[4] إسلامها للبغاء كسباً به، وشراء الغلام للفجور به، وشراء العنب ليعصر خمراً، والسلاح لقطع الطريق، وبعض الأشياء للتدليس بها، وفي أصالة

= على منعه الإخلال بالضروري، وهٰذا الدليل المتين لم يسبق له إقامته على مسألة إلغاء التابع؛ فلذا قال: «وهو من الأدلة. . . إلخ»؛ أي: فليضم إلى الأدلة الثلاثة التي قدمها في صدر المسألة. (د).

(١) سيأتي له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمراً. (د).

قلت: وبما وقع في هٰذا النوع مسائل تُشكل على العالِم؛ فيلحظ المسألة بعين فكرته، فيرى المنفعة المحرَّمة ملتبساً أمرُها: هل هي مقصودة أم لا، ويرى ما سواها منافع مقصودة محللة؛ فيمتنـع من التحـريم لأجـل كون المقصود من المنافع محللاً، ولا ينشط لإطلاق الإباحة لأجل الإشكال في تلك المنفعة المحرَّمة؛ هل هي مقصودة أم لا؟ فيقف ها هنا المتورِّع، ويتساهل آخر فيقـول بالكراهة ولا يمنع ولا يحرم، ولٰكنه يكره لأجل الالتباس، فاحتفظ بهٰذا الأصل؛ فإنه من مُذْهَبَات العلم، ومن قتله علماً هان عليه جميع مسائل الخلاف الواردة في هٰذا الباب، وأفتى وهو على بصيرة في دين الله تعالى، قاله المازري في «المعلم» (٢ / ١٥٨).

(٢) لو قال: إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقاً. . . إلخ؛ لكان ظاهراً. (د).

(٣) أي: مثال ما كان القصد فيه إلى الطارىء بالخصوص، وكان المقصد الأصلي فيه الحل شراء الأمة. . . إلخ؛ فإن شراء الجارية يقصد به عرفاً قصداً أولياً الخدمة والتسري مثلاً، وعكسه يقال في أصالة المنافع المحرمة؛ فإن شراء الخمر مثلاً الأصل فيه الشرب المحرم. (د).

(٤) وسيأتي له حكاية الاتفاق على تحريم هٰذه الأمثلة. (د).

المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والضرع والزرع على رأي من منع[1] ذٰلك، وشراء[2] السِّرقين لتدمين المزارع، وشراء الخمر للتخليل، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس، وما أشبه ذٰلك.

والمنضبط هو الأول[3]، والشواهد عليه أكثر؛ لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة

---

(١) اختلفوا في جواز بيع كلب الصيد والحراسة، مع اتفاقهم على جواز قنيته؛ فبعضهم أجازه وحمل النهي عن ثمن الكلب الوارد في الحديث على ما ليس للصيد والحراسة، ويكون اعتبر القصد الطارىء لما فيه من المصلحة متبوعاً وما سواه تابعاً، وبعضهم منعه حملاً للحديث على العموم؛ فيكون اعتبر المتبوع ما كان غالباً، وهو عدم قصد الحراسة والصيد، وإن كان هٰذا يختلف فيه الأغلب عرفاً باختلاف البلاد؛ إلا أنه الآن في مقام التمثيل لما كان في الأصل محرماً باعتبار القصد الأصلي عرفاً، ولٰكنه قصد فيه اعتبار طارىء جعله سابقاً أو كالسابق مما يقتضي خروجه عن التحريم إلى الحل؛ فكان مقتضاه أن يقول: على رأي من أجازه؛ لأنا إذا جرينا على رأي من منع بيع كلب الصيد كنا ألغينا التابع، وإن كان مقصوداً على الخصوص ورجعنا به للضرب الأول، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارىء الذي هو بصدد تمثيله. (د).

قلت: انظر في مسألة (بيع كلب الصيد والحراسة): «المعلم» (٢ / ١٥٨)، و«القبس» (٢ / ٧٩٨ - ٧٩٩)، و«المنتقى» (٥ / ٢٨) للباجي، و«المجموع» (٩ / ٢٢٨)، و«المغني» (٤ / ١٨٩). وفي (ط): «. . . أو للضرع أو الزرع. . .».

(٢) التدمين: هو بفتح أوله وكسر: الدمال أو الدمان الذي يوضع في الأرض لإصلاحها، وهو ما توطأته الدواب من البعر والتراب، ويقال له السرجين أيضاً. (ف).

قلت: وفي الأصل: «الزبل»، وكتب (د) ما نصه: «اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: الجواز، والمنع مطلقاً فيهما، والجواز لضرورة إصلاح الأرض به، وكان يناسب أن يؤخر قوله: «على رأي . . . إلخ» عن هٰذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز».

قلت: انظر «المعلم» (٢ / ١٥٨).

(٣) أي: الوجه الأول من الوجهين المذكورين، وهو اعتبار القصد الأصلي وإلغاء القصد الطارىء ولو قصد على الخصوص، وقوله: «المنضبط»؛ أي: المطرد حكمه، أي: وأما اعتبار الطارىء؛ فإنه وإن وجد في بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه؛ إلا أنه لا يطرد. (د).

والعادة هو الذي جاء في الشَّريعة القصد إليه بالتحريم والتحليل؛ فإن شراء الأمة للانتفاع بها في التسري إنْ كانت مِنْ عليٍّ[1] الرقيق، أو الخدمة إن كانت من الوخش[2]، وشراء الخمر للشرب، والميتة والدم والخنزير للأكل، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم، ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فوجّه التحليلَ والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم.

وكذلك قال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، وأشباهه.

وإن كان ذٰلك محرماً في غير الأكل لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل، وما سوى ذٰلك مما يقصد بالتبع، ولا[3] يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له.

وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها، وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة: إنه تطلى به السفن، ويستصبح به الناس؛ فأوردَ ما دل على منع البيع، ولم يعذرهم بحاجتهم إليه في بعض الأوقات؛ لأن المقصود وهو الأكل محرَّم، وقال: «لعن الله اليهود، حُرِّمَتْ عليهم الشُّحومُ فجَملوها؛ فباعوها وأكلوا أثمانها»[4].

---

(١) في (م): «على».

(٢) بفتح الواو وسكون الخاء والمعجمة: الدّنيء. (ف).

(٣) في (د): «وما لا».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ٤ / ٤٢٤ / رقم ٢٢٣٦، وكتاب التفسير، باب ﴿وعلى الذين هادوا حرَّمنا كلَّ ذي ظُفر...﴾، ٨ / ٢٩٥ / رقم ٤٦٣٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير =

وقال في الخمر: «إن الذي حرم شربها حرم بيعها»[1].

و «إن الله إذا حرم شيئاً حرَّم ثمنه»[2] لأجل أن المقصود من المحرم في العادة هو الذي توجه إليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له.

ولأجل ذٰلك أجازوا نكاح الرجل ليبرَّ يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء؛ لأن هٰذا من توابع النكاح التي ليست بمقصودة في أصل النكاح، ولا تعتبر[3] في أنفسها، وإنما تعتبر من حيث هي توابع، ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب؛ لم يجز كثير من العقود للجهالة بتلك المنافع المقصودة، بل لم يجز النكاح لأنَّ الرجل إذا

= والأصنام، ٣ / ١٢٠٧ / رقم ١٥٨١) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

وفي الباب عن ابن عباس رضي الله عنهما سيأتي قريباً.

قال (ف): «حرم الله عليهم من الشحوم ما يكون على الأمعاء والكرش والكلى من البقر والغنم، قال تعالى: **﴿ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذٰلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون﴾** [الأنعام: ١٦٤]، وجملوها: أي: أذابوها، يقال: جمل الشحم: أذابه كأجمله واجتمله» اهـ.

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم الخمر، ٣ / ١٢٠٦ / رقم ١٥٧٩)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٨٤٦)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب بيع الخمر، ٧ / ٣٠٧ - ٣٠٨) عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً.

(٢) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب البيوع، باب في ثمن الخمر والميتة، ٣ / ٢٨٠ / رقم ٣٤٨٨)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٤٢، ٢٩٣، ٣٢٢)، والطبراني في «الكبير» (رقم ١٢٨٨٧)، وابن حبان في «الصحيح» (١١ / ٣١٣ / رقم ٤٩٣٨ - الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ١٣ - ١٤) عن ابن عباس ضمن حديث أوله: «قاتل الله اليهود، حُرِّمت عليهم الشحوم...»، وصنيع المصنف هنا موهم أن هٰذه القطعة جزء من الحديث السابق، وهو ليس كذٰلك، فلو فصل الحديثين بقوله: «وقال»؛ لكان أليق.

(٣) راجع الفصل اللاحق للمسألة الثالثة عشرة في الأسباب. (د).

قلت: في (ط): «ولا تعتبر بأنفسها».

نكح لزمه القيام على زوجته بالإنفاق وسائر ما تحتاج إليه زيادة إلى بذل الصداق، وذٰلك كله كالعوض من الانتفاع بالبضع، وهٰذا ثمن مجهول؛ فالمنافع التابعة للرقبة[1] المعقود عليها أو للمنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية، هي المعتبرة، وما سواها مما هو تبع لا ينبني عليه حكم؛ إلا أن يقصد قصداً فيكون فيه نظر.

والظاهر أن لا حكم له في[2] ظاهر الشرع؛ لعموم ما تقدم من الأدلة[3]، ولخصوص الحديث في سؤالهم عن شحم الميتة، وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللاستصباح، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة، ولٰكن هٰذا القصد الخاص لا يعارض[4] القصد العام.

فإن[5] صار التابع غالباً في القصد، وسابقاً في عرف بعض الأزمنة حتى

---

(١) أي: المنافع المقصودة قصداً أولياً التابعة للرقبة مباشرة، وكذا المنافع التابعة لهٰذا النوع من المنافع، هٰذان هما المعتبران، أما ما سواهما من التوابع؛ فلا، ففي النكاح المقصود الأول النسل مثلاً، ويتبعه الاستمتاع، أما بقاء ذٰلك ودوامه؛ فليس واحداً منهما، فلذٰلك جاز النكاح للبر باليمين، هٰذا إذا قلنا: إن غرضه لم يجز النكاح المشار إليه سابقاً، ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقاً لأن المنافع التابعة مجهولة؛ فما صح إلا بعد طرح النظر في التوابع. (د). وفي (ط): «الرقبة المعقود عليه».

(٢) في الأصل: «وفي».

(٣) أي: على عدم اعتبار حكم التابع في مخالفة حكم المتبوع؛ فبعد ما تردد وقال: «المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة... إلخ»، عاد فتقوى عنده ذٰلك، واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد إليه بالخصوص، وهٰذا لا ينافي ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول: «على رأي من أجاز» لا «من منع»؛ لأن الكلام كان في فرض وتقدير لا في إعطاء أحكام متفرعة قطعاً. (د).

(٤) أي: فيبقى الحكم كما هو حِلاً أو حرمة. (د).

(٥) هٰذا هو النتيجة الأصولية، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وتثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده. (د).

يعود ما كان بالأصالة كالمعدوم المطَّرح[1]؛ فحينئذ ينقلب الحكم، وما أظن هٰذا يتفق هٰكذا بإطلاق، ولٰكن إن فرض اتفاقه انقلب الحكم، والقاعدة مع ذٰلك ثابتة[2] كما وضعت في الشرع وإن لم يتفق[3]، ولٰكن القصد إلى التابع كثير؛ فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفاً، والمسألة مختلف فيها على الجملة اعتباراً بالاحتمالين، وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق[4] القصد إلى الممنوع، وكثرة ذٰلك في ضم العقدين، ومن لا يراها بنى على أصل القصد في انفكاك العقدين

---

(1) في (م): «المطروح».

(2) لأن القاعدة «اعتبار ما قصد غالباً عرفاً»، فلو تغير المقصود عرفاً؛ فالتغيير فيه لا فيها. (د).

(3) أي: وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعاً في القصد عرفاً، ولٰكنه صار يقصد كثيراً كثرة لا تصيره متبوعاً؛ فهل يعتبر؟ قال: إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفاً؛ فإنه يعتبر لأنهم لم يشترطوا في هٰذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعاً، بل مجرد قصد مثله عرفاً، وهو متحقق في هٰذا الفرض، وقوله: «الاحتمالين»؛ أي: المعبر عنهما سابقاً بالوجهين: اعتبار القصد الأصيل، واعتبار الطارىء؛ إلا أن هٰذا يكون ها هنا أقوى لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة، وفي الكلام السابق لم يقيد بها، ولعل هٰذا هو الفارق، حيث حكم آنفاً على ذي الوجهين بأنه لا اعتبار له في ظاهر الشرع، وهنا قال: «المسألة مختلف فيها» مما يؤخذ منه الفرق بين ما كثر القصد إليه وغيره. (د).

(4) بدون مراعاة لكونه تابعاً، بل يكفي كثرة حصول ذٰلك كما قال: «وكثرة ذٰلك في ضم العقدين»؛ أي: في ضم بعضهما إلى بعض في عقدة واحدة كبيع أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراحه: «ومنع عند مالك ـ للتهمة لأجل ظن قصد ما منع شرعاً سداً للذريعة ـ بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع كبيع وسلف»؛ أي: كبيع جائز في الظاهر يؤدي إلى بيع وسلف، كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشتري إحداهما بدينار نقداً؛ فآل الأمر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر، ومثله سلف بمنفعة؛ كبيعه سلعة بعشرة لأجل ويشتريها بخمسة نقداً، وإنما قال: «عند مالك»؛ لأنه لا خلاف في منع صريح البيع والسلف، وليس من الذريعة، إنما الذريعة مثل ما ذكره خليل. (د).

عرفاً، وأن القصد الأصلي خلاف[1] ذٰلك.

والضرب الثاني: أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادي، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد إليه عادة بالأصالة؛ كالحلي والأواني المحرمة إذا فرضنـا العين والصياغة[2] مقصودتين معاً عرفاً أو يسبق كل واحد منهما على الانفـراد عرفاً؛ فهٰذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهي لأن متعلقيهما متلازمان؛ فلا بدَّ من انفراد أحدهما واطراح الآخر حكماً، أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه إلى التابع، وأما على عدم اعتبارها؛ فيصير التابع عفواً[3]، ويبقى التعيين[4]؛ فهو محل اجتهاد، وموضع إشكال، ويقلّ وقوع مثل هٰذا في الشريعة، وإذا فرض وقوعه؛ فكل أحد وما أداه إليه اجتهاده.

وقـد قال المازري[5] في نحو هٰذا القسم في البيوع: «ينبغي أن يلحق بالممنوع؛ لأن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضي أن لها حصة من الثمن،

---

(١) أي: فلا تعتبر هٰذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل في المقاصد، والأصل في مسألة العقدين انفكاكهما هٰذا، ولٰكن قد يدعي أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع. (د).

(٢) قال المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٦٠١): «وأنت ترى مذهب مالك المعروف في بلادنا أن الحلي المصنوع من الذهب والفضة لا يجوز بيعه بجنسه إلا وزناً بوزن، ولا اعتبار بقيمة الصياغـة أصلاً، والصَّاغة عندنا كلهم ـ أو غالبهم ـ إنما يتبايعون على ذٰلك: أن يستفضلوا قيمة الصياغة أو إجارتها، ويعتقدون أنَّ ذٰلك جائز لهم!».

(٣) أي: لم يتعلق به طلب، فضلاً عن سقوطه. (د).

(٤) أي: هل التابع هو صوغها حلياً لمن لا يجوز له استعماله ـ والأصل هو تملك الذهب والفضة ـ، أم الأمر العكس؟ فعلى الأول يجوز البيع والشراء، وعلى الثاني لا يجوز. (د).

(٥) في «المعلم بفوائد مسلم» (٢ / ١٥٧ ـ ١٥٨ ـ ط دار الغرب).

والعقد واحد[1] على شيء واحد لا سبيل إلى تبعيضه، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة؛ فمنع الكل لاستحالة التمييز، وإن[2] سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولاً لو قدر انفراده بالعقد»[3]، هذا ما قال، وهو متوجه[4].

وأيضاً؛ فقاعدة الذرائع تقوى ها هنا، إذا قد ثبت القصد[5] إلى الممنوع.

وأيضاً؛ فقاعدة (معارضة درء المفاسد لجلب المصالح) جارية هنا؛ لأن درء المفاسد مقدم، ولأن قاعدة التعاون[6] تقضي بأن المعاملة على مثل هذا تعـاونٌ على الإثـم والعدوان، ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصداً،

---

(١) العبارة في «المعلم»: «. . . كون هذه المنفعة المحرمة مقصودة تؤذن بأنَّ لها حصة من الثمن، وأن العقد اشتمل عليها كما اشتمل على سائر المنافع سواها، وهو عقد واحد. . .».

(٢) أي: ووجه ثانٍ لمنعه وهو لزوم الجهالة في ثمن ما عدا المنافع المحرمة. (د).

قلت: عبارة المازري في «المعلم»: «وأن الباقي من المنافع. . .».

(٣) في «المعلم»: «انفراده بالتعاوض».

(٤) وانظر لِمَ لَم يجر هنا ما جرى في مساقاة الشجر يكون بينه البياض اليسير، واجتماع البيع والصرف في دينار، وهكذا مما جعل فيه القليل الممنوع تابعاً للكثير الجائز؛ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة، وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه، ويكون تفريعاً على الفائدة الأولى من الفصل الثاني، ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان أصل المنع للغرر والجهالة، وهذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع؛ فلعل لهذا دخلاً في التفرقة، وسيأتي توجيهه. (د). وفي (ط): «متجه».

(٥) أما فيما ذكره من سبق القصد إلى الممنوع وكثرته في ضم العقدين كأمثلة خليل السابقة؛ فإنه كان فيها تهمة القصد إلى الممنوع فقط، بسبب كثرة ذلك في مثله؛ فما هنا أقوى. (د). وفي (ط): «إذ قد».

(٦) أي: التعاون بالجائز على الممنوع الذي هو ممنوع شرعاً، يعني: ولما وجدت أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية ألغي جانب اعتبار التبعية، كما أشار إليه أول الفصل الثاني بقوله: «ما لم يعارضه أصل آخر». (د). وفي (ط): «التعاون هنا تقضي».

وشراء السلاح لقطع الطريق، وشراء الغلام للفجور، وأشباه ذٰلك وإن كان ذٰلك القصد تبعياً؛ فهٰذا أولى[1] أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه لٰكنه[2] من باب سد الذرائع، وإنما وقع[3] النظر الخلافي في هٰذا الباب بالنسبة إلى مقطع الحكم، وكون المعاوضة فاسدة [أو غير فاسدة][4]، وقد تقدم لذٰلك بسط في كتاب المقاصد.

* * * * *

---

(١) لأنه ليس أحد الجانبين تبعاً للآخر، بل كل منهما يسبق القصد إليه كما هو الفرض في هٰذا الضرب، بخلاف شراء العنب وما معه. (د).

(٢) لعل الأصل: «لكونه»، وهٰذا التعليل إنما ينتج لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركهم في ذٰلك الأصل. (د).

(٣) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هٰذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هٰذا الضرب، مع أنهم اختلفوا فيه، فقال: بل هم متفقون على المنع والحرمة، والخلاف إنما هو في فساد المعاوضة وصحتها، ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد، والشافعية والمالكية يقولون: إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً، سواء أكان الدليل متصلاً أو منفصلاً، وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره. (د).

(٤) سقط من (ط).

المسألة التاسعة

ورود[1] الأمر والنهي على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع[2] للآخر، ولا هما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجاري؛ إلا أن المكلف ذهب قصده إلى جمعهما معاً في عمل واحد، وفي غرض واحد؛ كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة، ولنصطلح في هٰذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة[3]؛ لأن الحكم فيهما واحد، ولأن[4] الأمر قد يكون للإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

وإنما[5] قصد هنا الاختصار بهٰذا الاصطلاح، والمعنى في المساق المفهوم؛ فمعلوم أن كل واحد منهما غير تابع في القصد بالفرض، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد؛ لأن القصد يأباه، والمقاصد معتبرة في التصرفات،

---

(١) في (ف) و(م) و(د): «ورد»، ولذا علق (د) بقوله: «لعل فيه سقط كلمة «إذا»، ويكون جوابها قوله: «فمعلوم... إلخ»، ويكون قوله: «ولنصطلح... إلخ» معترضاً».

قلت: والمثبت من الأصل و(ط)، وعليه؛ فلا حاجة للتعليق السابق.

(٢) أي: بأي نوع من أنواع التبعية التي تقدمت في المسألة السابقة وفصولها؛ فقوله: «متلازمان... إلخ» بيان للتبعية المنفية.

(٣) أي: في موضع ما يشمل الإباحة، بحيث يكون المراد به ما يكون طلباً أو تخييراً، وسيأتي في الأمثلة الجمع بين الأختين، وكل منهما مباح عند الانفراد، والجمع بين بيع وسلف، والبيع مباح والسلف مندوب مأمور به، وقوله: «الحكم فيهما واحد»؛ أي: في هٰذا المقام لأنهما يقابلان النهي هنا؛ فما يثبت للمأمور به إذا اجتمع مع المنهي عنه؟ وقد يثبت للمباح إذا اجتمع مع المنهي عنه، وقوله: «لأن الأمر» لعل الأصل: «ولأن الأمر»؛ فهو تعليل ثانٍ لاختياره هٰذا الاصطلاح، لا أنه تعليل لكون حكمهما واحداً لأنه لا يظهر، وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة «المأمور» كلمة «المأذون فيه»، وهي تشملها في الاصطلاح العام؛ إلا أن عبارته أخصر. (د).

(٤) في الأصل و(ف) و(د): «لأن»، وزيادة الواو من (م) و(ط).

(٥) في (ف): «وإذا».

ولأن الاستقراء من الشرع عرَّف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون حالة الانفراد.

ويستوي في ذٰلك الاجتماع بين مأمور ومنهي مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين؛ فقد نهى عليه الصلاة والسلام: «عن بيع وسلف»[1]، وكل واحد منهما لو انفرد لجاز.

ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها، وفي الحديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها، وقال: «إذا فعلتم ذٰلك؛ قطعتم أرحامكم»[2]، وهو داخل بالمعنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد؛ فكان الاجتماع مؤثراً، وهو

(١) أخرج أحمد في «المسند» (٢ / ١٧٤، ١٧٨ ـ ١٧٩، ٢٠٥)، والطيالسي في «المسند» (٢٢٥٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده / رقم ٣٥٠٤)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب كراهية بيع ما ليس عندك / رقم ١٢٣٤)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، ٧ / ٢٨٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، ٢ / ٧٣٧ ـ ٧٣٨ / رقم ٢١٨٨)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٥٣)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٦٠١)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ١٥)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٣٩ ـ ٣٤٠، ٣٤٨) بإسنادٍ صحيحٍ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو بن العاص مرفوعاً بلفظ: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك».

وصححه الحاكم، وقال الترمذي: «حسن صحيح»، ولفظ الطيالسي: «نهى عن سلف وبيع...».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، ٩ / ١٦٠ / رقم ٥١٠٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، ٢ / ١٠٢٨ / رقم ١٤٠٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

دليل، وكان تأثيره في قطع[1] الأرحام وهو رفع الاجتماع، [وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع][2].

وفي الحديث النهي عن إفراد يوم[3] الجمعة بالصوم حتى يضم إليه ما قبله أو ما بعده[4].

وكذٰلك نهى عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين[5] وعن صيام يوم الفطر[6] لمثل ذٰلك أيضاً.

---

(١) أي: ففي عبارة الحديث نفسها ـ بقطع النظر عن عبارة النهي الواردة فيه ـ ما يفيد أن الجمع ينشأ عنه ما لم يكن عند الانفراد، كما أن نفس النهي عن الجمع يفيد ذٰلك، ولو لم يقل: إذا فعلتم. . . إلخ؛ فقوله: قطعتم أرحامكم؛ أي: قطعتم هٰذه الصلة، وهٰذا الاجتماع المعنوي بينكم بهٰذا الجمع. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) وهٰذا من اجتماع مأمور به ومنهي عنه؛ فأثر ذٰلك الجمع الأمر بهما معاً، وقوله: «وكذٰلك نهى عن تقدم. . . إلخ» بالعكس؛ فرمضان وحده مطلوب»، وجمع يوم من شعبان إليه منهي عنه، وكذا يقال في يوم الفطر. (د).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب صوم يوم الجمعة، ٤ / ٢٣٢ / رقم ١٩٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفرداً، ٢ / ٨٠١ / رقم ١١٤٤) عن أبي هريرة مرفوعاً: «لا يَصُم أحدكم يوم الجمعة؛ إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده»، لفظ مسلم، ولفظ البخاري: «لا يصوم أحدكم يوم الجمعة؛ إلا يوماً قبله أو بعده».

(٥) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب لا يتقدم رمضان بصوم يوم ولا يومين، ٤ / ١٢٧، ١٢٨ / رقم ١٩١٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب لا تقدّموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، ٢ / ٧٦٢ / رقم ١٠٨٢) عن ابن عباس مرفوعاً: «لا تقدّموا رمضان بصوم يومٍ ولا يومين؛ إلا رجلٌ كان يصوم صوماً فليصمه».

(٦) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب مسجد بيت المقدس، ٣ / ٧٠ / رقم ١١٩٧، وكتاب الصيام، باب صوم يوم الفطر، ٤ / ٢٣٩ / =

ونهى عن جمع المفترق وتفريق المجتمع[1] خشية الصدقة، وذٰلك يقتضي أن للاجتماع[2] تأثيراً ليس للانفراد، واقتضاؤه أن للانفراد حكماً ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكماً ليس للانفراد، ولو في سلب[3] الانفراد.

ونهى عن الخليطين في الأشربة[4]؛ لأن لاجتماعهما تأثيراً في تعجيل صفة الإسكار.

= رقم ١٩٩١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، ٢ / ٧٩٩ - ٨٠٠ / رقم ٨٢٧) عن أبي سعيد الخدري: إن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الفطر، ويوم النحر».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب لا يجمع بين متفرق ولا يُفرَّق بين مجتمع، ٣ / ٣١٤ / رقم ١٤٥٠) عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

وفي الباب عن ابن عمر رضي الله عنهما، مضى تخريجه (١ / ٤٢٣) وعن سعد وغيرهما.

قال (د): «وهو يفيد أنَّ للاجتماع والافتراق حكماً يعوَّل عليه ما لم تكن له نية سيئة، فيعامل بنقيض قصده؛ فالأصل ثابت في الحديث».

(٢) اقتصر على هٰذا، والحديث فيه الأمران لأن الذي يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للانفراد، ولذٰلك لما أخذ الثاني أخذه مع تغيير الأسلوب ليجعله راجعاً إلى غرضه في الاجتماع أيضاً، وهو أنه يؤثر في الانفراد بسلبه؛ لأنه لا انفراد مع الاجتماع، ويكفيه هٰذا في غرضه، وسيأتي مقابل ذٰلك في قوله: «وللافتراق أيضاً تأثير. . . إلخ». (د).

(٣) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها؛ لما سيجيء في توجيه مقابله، فإزالة هٰذه الصفة لا تفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة، وإعطاءه ما يناسبه من الحكم. (د).

(٤) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ومن التمر والبسر والزبيب وغيرهما مما يسكر، ٣ / ١٥٧٢ / رقم ١٩٨١) عن أنس؛ قال: «إن رسول الله ﷺ نهى أن يُخْلَطَ التَّمرُ والزَّهْوُ، ثم يُشرب، وإنَّ ذٰلك عامَّة خمورهم يوم حرِّمت الخمر».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب من رأى أن لا يخلط البسر والتمر إذا =

وعن التفرقة[1] بين الأم وولدها[2]، وهو في «الصحيح».

= كان مسكراً، ١٠ / ٦٧ / رقم ٥٦٠١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب كراهة انتباذ التمر والزبيب مخلوطين، ٣ / ١٥٧٤) عن جابر بن عبدالله؛ أن النبي نهى أن يُخلط الزَّبيبُ والتمر، والبُسرُ والتَّمر».

(١) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنها سكون نفسها برؤيته، ولذٰلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذٰلك عقد معاوضة. (د).

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية الفرق بين الأخوين أو بين الوالدة وولدها في البيع، ٣ / ٥٨٠ / رقم ١٢٨٣)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٤١٤)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٢٨)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥٥ ـ ٥٦)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٦٧)، والطبراني في «الكبير» (٤ / ٢١٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ١٢٦) بإسناد حسن عن أبي أيوب الأنصاري مرفوعاً: «من فرَّق بين الوالدة وولدها؛ فرَّق الله بينه وبين أحبَّته يوم القيامة».

وفي الباب عن أبي موسى، أخرج ابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٢٥٠)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٦٧) عنه؛ قال: «لعن رسول الله ﷺ من فرَّق بين الوالدة وولدها، وبين الأخ وأخيه»، وإسناده ضعيف، فيه إبراهيم بن إسماعيل.

وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥٥)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٦٧) عن عمران ابن حصين بلفظ: «ملعون من فرَّق...»، وهو منقطع، طليق بن محمد ـ مع ما قيل فيه ـ لم يسمع من عمران، قاله المنذري في «الترغيب والترهيب» (٥ / ٥١).

وفي الباب عن عبادة بن الصامت وعلي كما سيأتي في الحديث الآتي، وانظر: «التلخيص الحبير» (٣ / ١٥ ـ ١٦)، و «سنن سعيد بن منصور» (رقم ٢٦٥٤ ـ ٢٦٦١ ـ ط الأعظمي)، وقول المصنف عن الحديث: «وهو في «الصحيح»» غير صحيح، بل الثابت في «صحيح مسلم» (كتاب الجهاد والسير، باب التنفيل وفداء المسلمين بالأسارى، ٣ / ١٣٧٥ ـ ١٣٧٦ / رقم ١٧٥٥) من حديث سلمة بن الأكوع في الحديث الطويل، الذي أوله: «غزونا فزارة وعلينا أبو بكر...»، وفيه: «وفيهم امرأة من بني فزارة عليها قِشعٌ من أدَمٍ، معها ابنةٌ لها من أحسن العرب، فسقتهم حتى أتيتُ بهم أبا بكر؛ فنفَّلني أبو بكر ابنتها».

وأخرجه أبو داود في «سننه» (كتاب الجماد)، وبوَّب عليه (باب الرخصة في المدركين يفرَّق =

وعن التفرقة بين الأخوين[1]، وهو حديث حسن وهو كثير في الشريعة.

= بينهم، ٣ / ٦٤ / رقم ٢٦٩٧)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٤٦، ٥١).

وانظر في تحديد اسم المرأة وابنتها في: «تنبيه المعلم بمبهمات صحيح مسلم» (رقم ٧٠٣) مع تعليقنا عليه.

وقال ابن العربي في «القبس» (٢ / ٨٠٠) في فقه المسألة: «اختلف العلماء على ثلاثة أقوال؛ فمنهم من قال: إن ذٰلك لحق الأم في التولية، وقيل: لحق الطفل، وقيل: لحق الله؛ فالبيع فاسد في ذٰلك؛ إلا على القول بأنه حق للأم فيقف على إجازتها».

(١) أخرج الترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية الفرق بين الأخوين أو بين الوالدة وولدها في البيع، ٣ / ٥٨١ / رقم ١٢٨٤)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب النهي عن التفريق بين السبي، ٢ / ٧٥٥ - ٧٥٦ / رقم ٢٢٤٩)، وأحمد في «المسند» (١ / ٩٧ - ٩٨، ١٠٢، ١٢٦ - ١٢٧)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٦٦)، والمخلص في «فوائده» (ق ٢٨ / ب)، والبزار في «البحر الزخار» (٢ / ٢٢٧ / رقم ٦٢٤) من طرق عن علي رضي الله عنه؛ قال: وهب لي رسولُ الله ﷺ غُلامين أخوين، فبِعتُ أحدَهما، فقال لي رسول الله ﷺ: «يا عليّ! ما فعل غلامُكَ؟». فأخبرتُه؛ فقال: «رُدَّه، رُدَّه». لفظ الترمذي وغيره.

ولفظ البزار وغيره: «كان عندي غلامان أخوان، فأردتُ بيع أحدهما؛ فقال النبي ﷺ: «بعهما جميعاً، أو أمسكهما جميعاً».

والحديث ورد بألفاظ مختلفة، وبطرق متعددة، وضعفه شيخنا الألباني في تعليقه على «المشكاة» (رقم ٣٣٦٢).

اختلف فيه على بعض الرواة كما بسطه الدارقطني في «العلل» (رقم ٤٠١)، ورجح البيهقي صحة الحديث لشواهده، ولٰكن بلفظ: «إنه باع جارية وولدها ففرق بينهما؛ فنهاه رسول الله ﷺ عن ذٰلك»، وليس فيه ما يدل على ما ذكره المصنف، أخرجه بهٰذا اللفظ أبو داود في «السنن» (٣ / ٦٣ - ٦٤ / رقم ٢٦٩٦) - ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٩ / ١٢٦) -، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٦٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥٥)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ٣٧٥ - ٣٧٦)، وإسناده منقطع؛ لأن ميمون بن أبي شبيب لم يدرك علياً، كما قال أبو داود، وانظر: «التلخيص الحبير» (٣ / ١٦).

قلت: ويشهد له ما تقدم في الحديث السابق، والله الموفق.

وأيضـاً، فإذا أخذ الدليل في الاجتماع أعم[1] من هٰذا؛ تكاثرت الأدلة على اعتبـاره في الجملة، كالأمـر بالاجتمـاع والنهي عن التفـرقة[2]؛ **لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد؛ كالتعاون[والتظاهر، وإظهار أبّهة الإسـلام وشعائره، وإخماد كلمة الكفر، ولذٰلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد، وشرعت المواصلات][3] بين ذوي الأرحام خصوصاً وبين سائر أهل الإسلام عموماً، وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدي إليها، إلى غير ذٰلك مما في هٰذا المعنى.**

وأيضـاً؛ فالاعتبـار النظري يقضي أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق، هٰذا وجه تأثير الاجتماع.

وللافتراق أيضاً تأثير من جهة أخرى، فإنه إذا كان للاجتماع معان لا تكون في الافتراق؛ فللافتراق[4] أيضاً معان لا تزيلها[5] حالة الاجتماع؛ فالنهي عن

---

(١) أي: بقطع النظر عما قيد به أولاً من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهي عنه... إلخ، فإن الأمر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه: إنه واحد مما صور فيه الكلام أولاً. (د).

(٢) في الأصل وَ (ط): «الفرقة». (٣) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٤) أي: للمفترقات أيضاً (ف)، وكتب (د): «وانظر لِمَ لَم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق الخليطين نعمهما أثراً في الزكاة بزيادتها أو نقصها ما لم يفعلا ذٰلك خشية الصدقة».

(٥) لم يقل: ليست توجد عن الاجتماع، بل اقتصر في كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها؛ أي: فمعاني المجتمعات التي تثبت لها عند الانفراد لا تزال متحققة عند الاجتماع، وهٰذا هو الذي يعنيه، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر؛ فلا يصح أن تكون المقابلة بين الانفراد والاجتماع إلا على هٰذا الوجه، لا بأن تكون على أن معاني الافتراق لا توجد عند الاجتماع، وقوله: «وللانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به»؛ أي: لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع؛ لأن بطلانها يبطل المعنى الذي في الاجتماع كما مثل، فإن الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها ولو لم يكن كذٰلك، بل صار المجموع بمنزلة اليد أو =

البيع والسلف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما[1] معنى هو[2] موجود حالة الاجتماع وهو الانتفاع بكل واحد منهما؛ إذ لم يبطل ذٰلك المعنى بالاجتماع، ولٰكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهي، وزيادةُ المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يُعدِم معاني الانفراد بالكلية، ومثله[3] الجمع بين الأختين وما[4] في معناه مما ذكر من الأدلة.

وأيضاً؛ فإن كان للاجتماع معانٍ لا تكون في الانفراد؛ فللأفراد[5] في الاجتماع خواص لا تبطل به، فإن لكل واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان، فإن مجموعها هو الإنسان، ولٰكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد وعلى[6] تحصيل معنى واحد؛ لبطل الإنسان، بل الرأس يفيد ما لا تفيده اليد، واليد تفيد ما لا تفيده الرجل، وهٰكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها، فإذا ثبت هٰذا؛ فافهم مثله في سائر[7] الاجتماعات.

= الرجل أو العين فقط لم يكن هو الإنسان؛ فاحتفاظ كل واحد بخاصته حفظ للإنسان المكون من هٰذه المجتمعات؛ فهٰذا كالترقي على ما قبله؛ كأنه يقول: ليس فقط أن الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهٰذا الحفظ. (د).

(١) أي: بأن لهما عند الافتراق. (د). (٢) سقط من (ط).

(٣) فمنافع الزوجية موجودة في كل من الأختين عند اجتماعهما أيضاً، ولٰكن النهي ورد للمعنى الزائد في الاجتماع. (د). (٤) في (ط): «ومما».

(٥) في (ط) كذا، وفي غيره: «فللإنفراد». (٦) كذا في (ط)، وفي غيره: «أو على».

(٧) لٰكن هٰذا ليس جمعاً اعتبارياً كاجتماع الشيئين المتباينين في عقدة وصيغة واحدة مثلاً؛ فهناك لأعضاء الإنسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعاً كما يقول، وأين من هٰذا مجرد جمع الشيئين في صيغة أو قصد واحد؟ فلعل المراد بهٰذا التشبيه التقريب، وإلا؛ فكيف يبني على مجرد هٰذا قاعدة أصولية في الشريعة تبنى عليها أحكام وتفاريع؟ نعم، إن الأحكام مبنية كما سبق على مجرى العادة في الإنسان، سواء كانت طبيعية أو غيرها، ولٰكنها تكون حقيقة لا تشبيهاً واعتباراً. (د).

فالأمر[1] بالاجتماع والنهي عن الفرقة غير مبطل لفوائد[2] الأفراد حالة الاجتماع، فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع؛ فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضاً حالة الاجتماع، وأيضاً؛ فمن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبرا من ذلك الوجه أيضاً؛ فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها؛ فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد. ولكلٍّ وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين.

وإذا كان كذلك؛ فحين امتزج الأمران في المقصد[3] صارا في الحكم كالمتلازمين في الوجود اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي [معاً][4] فيهما كما تقدم في المتلازمين، ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهي أو لا[5]؛ فإن من العلماء من يجري عليهما حكم الانفكاك والاستقلال اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعمال، إذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه، والخلاف موجود بين العلماء في مسألة

---

(١) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الأعم السالف: «غير مبطل»؛ أي: بالدليلين السابقين، وهذا منه شروع في استغلال المقامات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية. (د).

(٢) بل كل واحد من أفراد الإنسان المندمجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح، وقوله: «فمن حيث حصلت الفائدة. . . إلخ»، هذا مرتب على مجموع ما قرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيراً حاصلاً عند الاجتماع، وقوله: «وأيضاً» هذا إشارة إلى فرض المسألة، وأنه ليس أحد المجتمعين تابعاً للآخر، بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم؛ فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد؟ يعني: فيكون هناك مدركاً لأصحاب النظر والاجتهاد، أحدهما مبني على تأثير الاجتماع، والآخر مبني على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع. (د).

(٣) في (ط): «القصد».
(٤) سقط من (ط).

(٥) أي: لا يتوجه عليهما معاً حكم واحد بالأمر أو النهي، بل لكل حكمه، وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للمنفردات عند الاجتماع، وما قبله لما قبله؛ فقوله: «فإن من العلماء. . . إلخ» بيان لقوله: «أولاً». (د).

«الصفقة تجمع بين حرام وحلال»[1]، ووجه كل قول منهما قد ظهر.

ولا يقال: إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول؛ فإنه إذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكماً لا يكون حالة الانفراد؛ فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة إلى المجموع كالتابع[2] مع المتبوع؛ فإنه صار جزءً من الجملة، وبعضُ الجملة تابع للجملة.

ومن الدليل على ذلك ما مر في كتاب الأحكام من كون الشيء مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل، وسائر الأقسام التي يختلف[3] فيها حكم الجزء مع الكل، وعند ذلك لا يتصورْ أن يرد الأمر والنهي معاً، فإذا نظرنا إلى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة، فتوجه[4] النهي لما تعلق به من ذلك، ووجه ما تقدم في تعليل المازري [وما ذكر معه][5].

لأنا نقول: إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع؛ فليس جزء[6] الحرام بأن يكون متبوعاً أولى من أن يكون تابعاً، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر، وأما توجيه المازري؛ فاعتباره مختلف[7] فيه، وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره؛ فهو مما يمكن أن يذهب إليه مجتهد، ويمكن أن لا.

---

(١) انظر عنها: «معالم السنن» (٥ / ٢٤) للخطّابي.

(٢) أي: وقد تقدم أنه لا حكم للتابع غير حكم المتبوع. (د).

(٣) في (ط): «وسائر الأحكام التي تختلف...».

(٤) في (ط): «فيتوجه».

(٥) سقط من (ط).

(٦) في الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهي يعتمد المفسدة. (د).

(٧) بقي عليه أن يجيب عن القواعد التي ذكرها من درء المفاسد وسد الذرائع والتعاون، وليس من السهل على المجتهد الإغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه، في مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت في نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الإنسان... إلخ. (د).

المسألة العاشرة

الأمـران[1] يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه، إذا ذهب قصد المكلف إلى جمعهما[2] في عمل واحد أو في[3] غرض واحد؛ فقد تقدم أن للجمع تأثيراً، وأن في الجمع معنىً ليس في الانفراد، كما أن معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع.

ولٰكن لا يخلو أن يكون كل منهما مُنافيَ الأحكام لأحكام أخر، أو لا؛ فإن كان كذٰلـك[4] رجـع في الحكم إلى اجتمـاع الأمـر والنهي على الشيئين يجتمعان[5] قصداً وذٰلك مقتضى المسألة قبلها، ومعنى ذٰلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقترن به؛ فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة في ذٰلك الشيء، وكذٰلك كل عمل من أعمال المكلفين، كان ذٰلك العمل عادة أو عبادة، فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما تنافي أحكام الآخر، فمن حيث صارا كالشيء الـواحـد في القصـد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت المصالح؛ فتنافت وجوه المصالح وتدافعت، وإذا تنافت؛

---

(١) تشترك هٰذه المسألة مع ما قبلها في أن الشيئين اللذين قصد المكلف جمعهما في عمل واحد ليس أحدهما تابعاً لآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة، وتخالفها في أن تلك ورد الأمر فيها على أحد الشيئين، والنهي على الآخر عند الانفراد، أما هٰذه؛ فلم يتوجه فيها نهي لأحد الشيئين، ولٰكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعاً، وهٰذه اللوازم متنافية؛ فهل يعتبر تنافي اللوازم موجباً لعدم صحة اجتماعهما في عمل واحد وغرض واحد فيبطل العقد، أم لا؟ (د).

(٢) في (د): «جمعها»، وفي (ط): «جمعهما معاً».

(٣) هٰكذا في الأصل و (ط)، وفي غيرهما: «وفي».

(٤) راجعة للصورة الأولى، وهي ما كان بين أحكامهما تنافٍ. (ف).

(٥) في الأصل و (ف) و (ط): «الشيء مجتمعان»، وكتب (ف): «لعله «الشيئين يجتمعان قصداً»».

لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد، فاستقرت الحال فيها على وجه استقرارها في اجتماع المأمور به مع المنهي عنه؛ فاستويا في تنافي الأحكام لأن النهي يعتمد المفاسد، والأمر يعتمد المصالح، واجتماعهما يؤدي إلى الامتناع كما مر؛ فامتنع ما كان مثله.

وأصل هٰذا نهي النبي ﷺ عن البيع والسلف[1]؛ لأن باب البيع يقتضي المغابنة والمكايسة، وباب السلف يقتضي المكارمة والسماح والإحسان، فإذا اجتمعا داخلَ السلفَ المعنى الذي في البيع؛ فخرج السلف عن أصله؛ إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب بالذهب نسيئة، فرجع إلى أصله المستثنى[2] منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصَّرف[3] أصله المغابنة والمكايسة، والمكايسةُ فيه وطلبُ الربح ممنوعة، فإذا رجع السلف إلى أصله بمقارنة البيع؛ امتنع من وجهتْين[4]:

إحداهما: الأجل الذي في السلف.

والأخرى: طلب الربح الذي تقتضيه المكايسة أنه لم يضم إلى البيع إلا وقد داخله في قصد الاجتماع ذٰلك المعنى.

وعلى هٰذا يجري المعنى في إشراك المكلف في العبادة غيرها مما هو مأمور به؛ إما وجوباً، أو ندباً، أو إباحة[5] إذا لم يكن أحدهما تبعاً[6] للآخر،

---

(١) مضى تخريجه (ص ٤٦٨).

(٢) في (ط): «مستثنىً منه».

(٣) صوابه البيع، وقوله: «والمكايسة فيه»؛ أي: في السلف. (د).

(٤) في (د): «جهتين».

(٥) لا يظهر عطفه على ما قبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها. (د).

(٦) كالتبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل، وكالحمية مع العبادة بالصوم، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للحج، وهٰكذا مما كان شأنه التبعية للعبادة في القصد، وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربي والغزالي في خروج العبادة عن الإخلاص وعدمه، بناء =

وكـانت أحكـامهمـا متنافية مثل الأكل والشرب والذبح والكلام المنافي[1] في الصلاة، وجمع[2] نية الفرض والنفل في الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معـاً، وجمـع[3] فرضين معـاً في فعل واحد؛ كظهرين، أو عصرين، أو ظهر وعصر، أو صوم رمضان أداء وقضاء معاً، إلى أشباه ذٰلك.

= على صحـة انفكـاك القصدين كما هو نظر ابن العربي، أو على مجرد الاجتماع وجوداً ولو صح الانفكاك كما هو رأي الغزالي، راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد، وقد تقدم آنفاً أنه إذا كان أحدهما تبعاً للآخر، وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف في دينـار واحـد؛ فلا يضر لإلغاء التابع، فإذا حمل كلامه في التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه، ولا يتعارض مع ما سبق، ولا مع ما يأتي بعد من جعل التبرد وما معه مما فيه الخلاف؛ فيتعين أن يحمل قوله هنا: «إذا لم يكن تبعاً» على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات، وكلامه فيما يجتمع مع العبادات. (د).

(١) في (ط): «المتنافي».

(٢) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلاً، فينوي بها أنها فرض ونفل معاً؛ فقد جمع بين متنافيين في الأحكام، فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم، والفرض تسن فيه الجماعة والنفل لا، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا، والفرض يجب فيه القيام على القادر والنفل لا، وهٰكذا، وكمن ينوي بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله أو بعده ندباً؛ فإن هناك تنافياً ظاهراً بين كونها معتبرة قبلاً أو بعداً وبين تأديتها بها الآن، ولذٰلك لم يجز مثل هٰذا أحد، أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلاً؛ فقالوا: إنه بذٰلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب، وقالوا: إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوي معه مثل نفل صوم عاشوراء والأيام البيض ويوم عرفة، والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب فيه؛ فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة إذا لم يكن مانع آخر يقتضي المنافاة مثل الصورتين اللتين ذكرناهما، ولم نر خلافاً في نية تحية المسجـد مع الفرض، وقوله: «والعبادة»؛ أي: مطلقاً ولو غير صلاة، وقد عرفت مسألة الصيام، ومثلها الحج مع العمرة النافلة مع أنهما صحيحان. (د).

قلت: انظر في بيان الجمع بين عبادتين بأكثر من نية: «الأشباه والنظائر» (٣٩) لابن نجيم، ط دار الفكر ـ دمشق، و«قواعد ابن رجب» (ق ١٨ ـ بتحقيقي).

(٣) لأنهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص، والآخر عن واجب لوقت آخر، ولذٰلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلاً. (د).

ولأجل هٰذا منع مالك من جمع عقود بعضها إلى بعض، وإن كان في بعضها خلاف؛ فالجواز ينبني على الشهادة بعدم المنافاة بين الأحكام اعتباراً بمعنى الانفـراد[1] حالة الاجتماع؛ فمنعَ من اجتماع الصرف والبيع، والنكاح والبيع، والقـراض والبيع، والمسـاقاة والبيع، والشركة والبيع. والجُعْل والبيع - والإجارةُ في الاجتماع مع هٰذه الأشياء كالبيع -، ومنع من اجتماع[2] الجزاف والمكيل، واختلف العلماء في اجتماع الإجارة والبيع.

وهٰذا كله لأجل اجتماع الأحكام[3] المختلفة في العقد الواحد فالصرف مبني على غاية التضييق حتى شرط فيه التماثلُ الحقيقي في الجنس[4] والتقابض الذي لا تردد فيه ولا تأخير[5]، ولا بقاء علقة[6]، وليس البيع كذٰلك.

والنكاح مبني على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة، ولذٰلك سمَّى الله الصداق نحلة، وهي العَطِيَّة لا في مقابلة عوض، وأجيز فيه نكاح التفويض بخلاف البيع والقراض والمساقاة مبنيان على التوسعة؛ إذ هما مستثنيان من أصل

---

(١) كما قال أشهب: لا يحرم الصرف والبيع، وأنكر أن يكون مالك حرمه نظراً إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد، قال: «وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة، قال ابن عرفة: وهو أوجه في النظر، وإن كان خلاف المشهور». (د).

(٢) الممنوع اجتماع جزاف من حب مع مكيل منه في عقد واحد، وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض؛ لأن في ذٰلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معاً عن أصلهما؛ إذ الأصل في الحب الكيل، وأصل الأرض أن تباع جزافاً، أما إذا اشترى أرضاً جزافاً مع مكيل حب؛ فلا مانع لأنهما جاءا على أصلهما. (د).

(٣) في (ط): «كله لاجتماع الأحكام».

(٤) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس، وكذا في العدد أو الوزن، بل لا بد من التحقق من هٰذا كله قبل البت في الصرف. (د).

(٥) قالوا: إنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة. (د). وفي (ط): «التي لا تردد...».

(٦) ولو بأن يوكل غيره في القبض بغير حضوره. (د).

ممنوع، وهو الإجارة المجهولة؛ فصارا[1] كالرخصة، بخلاف البيع، فإنه مبني على رفع الجهالة في الثمن والمثمون والأجل وغير ذٰلك؛ فأحكامه تنافي أحكامهما.

والشركة مبناها على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجانبين بالنسبة إلى كل واحد من الشريكين، والبيعُ يضاد ذٰلك، والجعل مبني على الجهالة بالعمل، وعلى أن العامل بالخيار[2]، والبيع يأبى هٰذين، واعتبارُ الكيل في المكيل[3] قصد إلى غاية الممكن في العلم بالمكيل، والجزاف مبني على المسامحة في العلم بالمبلغ للاجتزاء فيه بالتخمين الذي لا يوصل إلى علم، والإجارة عقد على منافع لم توجد؛ فهو[4] على أصل الجهالة، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة، والبيع ليسَ[5] كذٰلك.

وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بتّ في سلعةٍ وخيار في أخرى، والمنعُ بناء على تضاد البَتِّ والخيار.

وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها[6]؛ كذٰلك اختلفوا أيضاً في جمع العبادي مع العادي؛ كالتجارة[7] في الحج أو الجهاد، وكقصد التبرد مع الوضوء، وقصد

---

(١) في الأصل: «فصار».

(٢) لأن الجعل لا يلزم بالعقد، بخلاف البيع ما لم يكن على الخيار. (د).

(٣) في (ط): «بالمكيل». (٤) في (ط): «فهي».

(٥) أي: فلا يجوز اجتماعهما، لٰكن المعروف في المذهب غير هٰذا، ونص خليل عدم فسادها مع البيع، قال الشراح: فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتهما، سواء أكانت الإجارة في نفس المبيع أم في غيره؛ إلا أنها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط فيها شيء، وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قماشاً ليخيطه له ثوباً اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل... إلخ. (د).

(٦) في (ط): «تضادهما».

(٧) التجارة في الحج ورد الإذن فيها بقوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من =

الحِمية مع الصوم، وفي بعض العبادتين كالغسل بنية الجنابة والجمعة[1]، وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هٰذا المعنى في الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة، وبالله التوفيق.

وإن كانا غير متنافيي الأحكام؛ فلا بد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع، وقد تقدم الدليل عليه قبل؛ فلا يخلو أن يُحدث الاجتماع حكماً يقتضي النهي، أوْ لا.

فإن أحـدث ذٰلك صارت الجملة منهياً عنها واتحدت جهة[2] الطلب، فإن الاجتماع ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء، وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به إما الأمر وإما النهي؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة، ويتعلق به النهي إن[3] اقتضى مفسـدة؛ فالفـرض هنـا أنه اقتضى مفسدة؛ فلا بد أن يتعلق به النهي؛ كالجمع بين الأختين، وبين المرأة وعمتها أو خالتها، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ما قبله وما بعده، والخليطين في الأشربة، وجمع الرجلين في البيع سلعتيهما على رأي من رآه في مذهب مالك[4] فإن الجمع يقتضي عدم

= ربكم﴾ [البقرة: ١٩٨]، وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج؛ فهو محجوج بالآثار الصحيحة، فضلاً عن كونه يبعد بالآية عن سبب النزول. (د).

(١) هٰذا مذهب الجمهور خلافاً لابن حزم في «المحلى» (٢ / ٤٣)، ونقل عدم الإجزاء عن جماعة من السلف، وساق آثاراً كثيرة تدل عليه، وفاته ما أخرجه الحاكم في «المستدرك» (١ / ٢٨٢) بإسنادٍ حسن عن عبدالله بن أبي قتادة؛ قال: «دخل علي أبي وأنا أغتسل يوم الجمعة؛ فقال: غسل من جنابة أو للجمعة؟ قلت: من جنابة. قال: أعد غسلاً آخر؛ فإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقـول: «من اغتسل يوم الجمعة كان في طهارة إلى الجمعة الأخرى». وانظر تبويب البيهقي في «الكبرى» عليه.

(٢) في (ط): «والحدث جهة...». (٣) في (د): «إذا».

(٤) انظر: «شرح الزرقاني على مختصر خليل» (٦ / ٤٣).

اعتبار الإفراد بالقصد الأول؛ فيؤدي ذٰلك إلى الجهالة[1] في الثمن بالنسبة إلى كل واحد من البائعين، وإن كانت الجملة معلومة؛ فامتنع لحدوث هٰذه المفسدة المنهي عنها.

وأما المجيز؛ فيمكن أن يكون اعتبر أمراً آخر، وهو أن صاحبي السلعتين لما قصدا إلى جمع سلعتيهما في البيع صار ذٰلك [في][2] معنى الشركة فيهما[3]، فكأنهما قصدا الشركة أولاً، ثم بيعهما والاشتراك في الثمن، وإذا كانا في حكم الشريكين، فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين؛ لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة؛ فهو قصد تابع لقصد الجملة؛ فلا أثر له، ثم الثمن يُفَضُّ على[4] رؤوس المالين إذا أرادا القسمة، ولا امتناع في ذٰلك؛ إذ لا جهالة[5] فيه، فلم يكن في الاجتماع حدوث فساد.

وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضي النهي؛ فالأمر متوجه؛ إذ ليس إلا أمر أو نهي على الاصطلاح المنبه عليه.

---

(١) أي: المؤدية إلى التنازع والشحناء، على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس. (د).

(٢) سقطت إلا من (ط)، وكتب (ف): «ولعله «في معنى»».

(٣) وقع خلاف بين الفقهاء في المحل في الشركة؛ فاتفقوا على جوازها في النقدين، واختلفوا في العروض قيمياً كان أو مثلياً أو عددياً متقارباً وغير متقارب، والراجح الجواز، وهو ما أومىء إليه المصنف، وانظر في المسألة: «فتح القدير» (٥ / ١٦)، و«بدائع الفوائد» (٦ / ٥٩)، و«المغني» (٥ / ١٤)، و«حاشية الشرقاوي على التحرير» (٢ / ١١)، و«كشاف القناع» (٢ / ٢٥٤)، و«الإقناع» (١ / ٢٩٢)، و«الشركات في الفقه الإسلامي» (ص ٣٧) للخفيف، و«الشركات في الشريعة الإسلامية» (١ / ١٠٨ - ١١٥) للخياط.

(٤) أي: يفرِّق على حسب رؤوس الأموال. (ف). قلت: في (ط): «يقبض على».

(٥) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمناً لسلعته، وهو معلوم. (د).

المسألة الحادية عشرة

الأمران[1] يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة[2]، والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها، أو إلى بعض أوصافها، أو إلى بعض جزئياتها؛ فاجتماعهما جائز حسبما ثبت في الأصول.

والـذي يذكر هنا أن أحدهما تابع والآخر متبوع وهو[3]الأمر الراجع إلى الجملة، وما سواه تابع؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكملة للجملة والتتمة لها، وما كان هٰذا شأنَه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقـاً، وهٰذا [معنى كونه تابعاً، وأيضاً[4]؛ فإن هٰذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون][5] مقتضى الأمر بالجملة، بل إن فرض فقد الأمـر بالجملة لم يمكن[6] إيقـاع التفاصيل؛ لأن التفاصيل لا تتصور إلا في مفصَّل، والأوصاف لا تتصور إلا في موصوف، والجزئي لا يتصور إلا من حيث الكلي، وإذا كان كذٰلك؛ فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة.

ولـذٰلك أمثلة؛ كالصلاة ـ بالنسبة إلى طلب الطهارة الحدثية والخبثية، وأخذ الزينة، والخشوع، والذكر، والقراءة، والدعاء، واستقبال القبلة، وأشباه

---

(١) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسألتين السابقتين. (د).

(٢) أي: إلى نفس المطلق، وقوله: «بعض تفاصيلها»؛ أي: أجزائها؛ كالقراءة، والذكر في الصلاة، وقوله: «بعض أوصافها»؛ أي: كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع، وقوله: «بعض جزئياتها»؛ كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر، وهٰكذا من الجزئيات الداخلة تحت كل صلاة. (د).

(٣) في (ط): «فالمتبوع هو. . .».

(٤) دليل ثانٍ على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلاً. (د).

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٦) أي: من حيث كونهـا تفـاصيل مع فرض فقـدان الأمر بالجملة. (ف). وعنده بدل «يمكن»: «لٰكن»، وقال: «وهٰكذا بالأصل، ولعله يمكن».

ذٰلك ـ، ومثل الزكاة مع انتقاء أطيب[1] الكسب [فيها] وإخراجها في وقتها وتنويع[2] المخرج ومقداره، وكذٰلك الصيام، مع تعجيل الإفطار وتأخير السحور، وترك الرفث[3]، وعدم التغرير[4]، وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفاصيل والجزئيات والأوصاف التكميليات، وكذٰلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاءة[5]، والبيع مع توفية المكيال والميزان، وحسن القضاء والاقتضاء، والنصيحة[6]، وأشباه ذٰلك؛ فهٰذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت

---

(١) هو وما يليه للوصف، وتنويع المخرج ومقداره للجزئي. (د).

وفي (ف): «انتفاء» بالفاء، ولعله بالقاف كما يقتضيه المعنى.

(٢) كونه من النقدين أو الزروع أو الأنعام، ومقداره كون الواجب في الأول ربع العشر مثلاً، وهٰكذا؛ فكل هٰذه الأوامر تابعة لـ ﴿آتوا الزكاة﴾، وقوله: «مع تعجيل الإفطار»، هٰذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه. (د).

(٣) السحور هو بضم السين: الفعل، وبفتحها: ما يؤكل آخر الليل، وقد ورد أن النبي ﷺ كان يؤخره حتى يبقى على الفجر قدر ما يقرأ القارىء خمسين آية.

والرفث: الفحش. (ف)، وقال (ماء): «الجماع».

(٤) التغرير: التعرض للهلكة والأذى، وقد ورد النهي عن تعرض الصائم لما يفسد صومه من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة في المضمضة والاستنشاق؛ لأن ذٰلك كله مظنة لإفساد الصوم، ومثله الحجامة للحاجم والمحتجم. (د).

قال (ف): «كذا بالأصل؛ فليتأمل». اهـ.

(٥) المماثلة في الحرية والإسلام مثلاً، بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم بالكافر؛ فهٰذان مكملان لهٰذا الضروري. (د).

(٦) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف؛ إلا أنه يقال: إن البيع من المباح، وهٰذه الأمور الأربعة الأوامر فيها بين واجب ومندوب، وكيف يقال فيه: تواردت الأوامر على المتبوع باعتباره في نفسه وباعتبار تفاصيله؛ إلا أن يقال: إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق؛ فهو إذاً مطلوب تتوجه إليه الأوامر باعتبار ذاته كما تتوجه إليه باعتبار توابعه، على أنه وإن كان أصله الإباحة بالجزء؛ فإنه مطلوب بالكل. (د).

إليه، وانبنت عليه؛ فلا يمكن أن تفرض[1] إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل، وكذٰلك سائر التوابع مع المتبوعات.

بخلاف[2] الأمر والنهي إذا تواردا على التابع والمتبوع كالشجرة المثمرة قبل الطيب؛ فإن النهي لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال، [فلو فرضنا عدم الاستقلال][3] فيها؛ فذٰلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجزء التابع للشجرة[4]، وذٰلك يستلزم قصد الاجتماع في الجملة، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً؛ فارتفع النهي بإطلاق على ما تقدم، وحصل[5] من ذٰلك اتحاد

---

(١) في (ط): «تعرض» بالعين.

(٢) أي: فالأمر فيهما بالعكس؛ ففي توارد الأمرين لم يرد الأمر بالتابع إلا مستنداً للأمر بالمتبوع، بحيث لا يتأتى الأمر بالتابع وحده مقطوعاً فيه النظر عما جعل تابعاً له، بخلاف توارد الأمر والنهي؛ فإنه ما توجه النهي على التابع مثلاً إلا مع قطع النظر عن المتبوع، حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهي وألغي، هٰذا في ذاته ظاهر، ولٰكن الكلام في فائدة هٰذه المسألة عملياً، ولا يخفى أن معنى الاتحاد الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الأوامر، على معنى أن ما يرد على التفاصيل والأوصاف وارد على الجملة باعتبار هٰذه الأوصاف، وإن كان هٰذا لا يقتضي ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الأمر الوارد على المتبوع، بل قد يكون الأمر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع، وذٰلك كالتوفية في الكيل والميزان بالنسبة للبيع، وقد يكون بالعكس كما في الأمر بتأخير السحور، وقد يكون آتياً ببيان أن هٰذا التفصيل تتوقف عليه الجملة كجزء أصلي منها أو كشرط، وهٰكذا، وسيأتي له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جليلة عملية لمسألتنا هٰذه، وقد أشار إليه هنا إشارة إجمالية بقوله: «وعلى هٰذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات... إلخ»؛ أي: فالضروريات تعتبر هي الجملة، وهي المتبوع والأصل، وما عداها من الحاجيات والتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة. (د).

(٣) سقط من (ط).

(٤) في (ف): «الشجرة»، واستظهر المحقق الصواب.

(٥) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها. (د).

الأمـر إذ ذاك، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها.

وعلى هٰذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات؛ فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضي شيئاً يمكن فيه التضييق والحرج، وهو الضروريات بلا شك[1]، والتحسينـات مكملات ومتممات؛ فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها؛ لأن التحسين والتكميل والتوسيع لا بد له من موضوع إذا فقد فيه ذٰلـك عدّ غير حسن ولا كامل ولا موسَّع، بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً؛ فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب؛ فالمطلوب أن يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع في الطلب للمحسَّن والموسَّع، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية، وإذا ثبت هٰذا؛ تصور في الموضع قسم آخر، وهي:



(١) في (ط): «بالشك».

المسألة الثانية عشرة

فنقـول: الأمـر والنهي إذا تواردا على شيء واحـد وأحدهما راجع إلى [الجملة، والآخر راجع إلى] بعض أوصافها أو جزئياتها[1] أو نحو ذٰلك؛ فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما، وله صورتان:

إحداهما: أن يرجع الأمر إلى الجملة والنهي إلى أوصافها، وهٰذا كثير؛ كالصلاة بحضرة الطعام، والصلاة مع مدافعة الأخبثين، والصلاة في الأوقات المكروهة، وصيام أيام العيد، والبيع المقترن بالغرر والجهالة، والإسراف في القتل، ومجاوزة الحد في العدل فيه، والغش والخديعة في البيوع ونحوها، إلى ما كان من هٰذا القبيل.

والثـانيـة: أن يرجـع النهي إلى الجملة والأمر إلى أوصافها، وله أمثلة كالتستـر بالمعصية في قولـه عليه الصلاة والسلام: «مَنِ ابتُلِيَ مِنكم مِنْ هٰذهِ القاذُوراتِ بشيءٍ؛ فلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللهِ»[2].

---

(١) الضمير راجعٌ إلى الجملة المفهومة من السياق. (ف). وفي (ط): «وجزئياتها».

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٩٥ - ٣٠٥).

(٢) أخرج الطحاوي في «المشكل» (١ / ٢٠)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٢٤٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣٣٠) عن ابن عمر؛ أن رسول الله ﷺ قام بعد أن رجم الأسلمي؛ فقال: «اجتنبوا هٰذه القاذورة التي نهى الله عنها، فمن ألمَّ؛ فليستتر بستر الله تعالى، وليتب إلى الله؛ فإنه من يُبْدِ لنا صفحته يُقَمْ عليه كتاب الله».

قال الحـاكم: «صحيح على شرط الشيخين»، ووافقه الذهبي، وقال شيخنا الألباني في «الصحيحة» (رقم ٦٦٣): «وهو كما قالا»، وعزاه أيضاً إلى أبي عبدالله القطان في «حديثه» (٥٦ / ١)، والعقيلي في «الضعفاء» (٢٠٣)، وأبي القاسم الحنائي في «المنتقى من حديث الجصاص وأبي بكر الحنائي» (١٦٠ / ٢)، وابن سمعون في «الأمالي» (٢ / ١٨٣ / ٢).

قلت: إسنـاده حسن من أجـل أسـد بن موسى، صدوق، وبـاقي إسناد المتقدمين على =

وإتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ [النساء: ١٧].

وروي: «مَنْ مَشى مِنكم إلى طَمَعٍ؛ فلْيَمْشِ رُوَيْداً»(١).

= شرطهما، وأسد لم يخرجا له، ولا أحدهما، ولذا قال ابن حجر في «الفتح» (١ / ٤٨٧): «ليس على شرط البخاري»، وحسن إسناده العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ١٣٥).

وأخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٨٢٥ ـ رواية يحيى، ورقم ٦٧٦٩ ـ رواية أبي مصعب، و٦٩٨ ـ رواية محمد بن الحسن الشيباني) ـ ومن طريقه الشافعي في «الأم» (٦ / ١٤٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣٢٦)، و«المعرفة» (١٣ / رقم ١٧٤٨٤، ١٧٥٠٩) ـ عن زيد بن أسلم مرسلاً بلفظ: «من أصاب من هٰذه القاذورات شيئاً؛ فليستتر بستر الله، فإنه من. . .».

قال ابن عبدالبر في «التمهيد» (٥ / ٣٢١) و«الاستذكار» (٢٤ / ٨٥): «لم يختلف عن مالك في إرسال هٰذا الحديث، ولا أعلمه يستند بهٰذا اللفظ من وجه من الوجوه»، ومراده من حديث مالك، وإلا؛ فقد ذكر أن ابن وهب قد وصله في «موطئه» عن ابن عباس من طريق آخر، وبلفظ آخر، وقد ورد موصولاً ـ كما رأيت ـ من حديث ابن عمر، والعجب من إمام الحرمين؛ فإنه قال في النهاية عن هٰذا الحديث: «حديث متفق على صحته»، وقد تعجب منه ابن الصلاح وقال: «أوقعه فيه عدمُ إلمامه بصناعة الحديث التي يفتقر إليها كل عالم»؛ لأن في اصطلاحهم أن المتفق عليه ما رواه الشيخان معاً، انظر: «شرح الزرقاني على موطأ مالك» (٤ / ١٤٧).

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٠ / ١٧٠ ـ ١٧١ / رقم ١٠٢٣٩)، و«الأوسط» ـ كما في «المجمع» (١٠ / ٢٨٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ١٨٨ و٨ / ٣٠٤)، وابن الجوزي في «الموضوعات» (٢ / ١٥٨ ـ ١٥٩) مختصراً دون ذكر ما عند المصنف ـ، والقضاعي في «مسند الشهاب» (١ / ١٤٦ ـ ١٤٧، ٢٦١ / رقم ١٩٩، ٤٢٢)، وابن الأعرابي، ومن طريقه الخطابي في «العزلة» (ص ٣٦ ـ ط القديمة وص ١٠٦ ـ ط المحققة)، ووقع في الطبعتين إسناد هٰذا الحديث للحديث الآتي بعده فيه، وهو خطأ؛ إذ سرد الخطابي الحديث، ثم قال: «أخبرناه على أنه للمتن السابق»، وفي الطبعتين: «أخبرنا»، جميعهم من طريق إبراهيم بن زياد العجلي ثنا أبو بكر بن عياش عن عاصم عن زرّ عن ابن مسعود مرفوعاً: «الغنى اليأس عما في أيدي الناس، ومن مشى منكم إلى طمعٍ فليمشِ رويداً». قال أبو نعيم: «غريب من حديث عاصم، تفرَّد به عنه أبو بكر فيما أرى»، =

وأشباه ذٰلك.

فأما الأول؛ فقد تكلم عليه[1] الأصوليون، فلا معنى لإعادته هنا.

وأما الثاني؛ فيؤخذ الحكم فيه من معنى[2] كلامهم في الأول، فإليك النظر في التفريع، والله أعلم.

وينجر هنا الكلام إلى معنى آخر، وهي:

* * * * *

= وقال في الموطن الأول: «تفرد به إبراهيم عن أبي بكر».

قلت: وإبراهيم بن زياد متروك، ولذا قال الحضرمي محمد بن عبدالله: «قلت لإبراهيم بن زياد: هٰذا ـ أي: روايته الحديث ـ رأيتَه في المنام؟». فغضب، وقال: «تقول هٰذا؟». قال أبو الفتح الأزدي: «إبراهيم بن زياد متروك الحديث». قاله ابن الجوزي، وضعفه الصغاني في «الدر الملتقط» (رقم ١١)، والشوكاني في «الفوائد المجموعة» (٢٦٠)، وعزاه السيوطي في «الجامع الصغير» للعسكري في «المواعظ»، وأشار إلى ضعفه، وكذا شيخنا الألباني في «ضعيفه» (رقم ٣٩٣٩).

وانظر عن معناه: «تفسير القرطبي» (١٣ / ٦٩).

(١) وأن له أثراً بفساد ما تعلق به النهي إذا كان للتحريم في العبادات خاصة، أو فيها وفي غيرها، والتفصيل بين ما تعلق النهي لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم، وما تعلق بوصف منفك، والخلاف في ذٰلك كله. (د).

(٢) المقام يحتاج إلى فضل تأمل؛ فإن مثل اتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر منفصل عن الآخر عملاً ووقتاً، وكأنه قال: إذا صدرت منك سيئة؛ فالمطلوب منك أن تتدارك لأمر بفعل حسنة، هل هٰذا إلا طلب واحد بخلاف المثالين اللذين معه؟ فإنه توجه النهي للجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما. (د).

المسألة الثالثة عشرة(١)

وذٰلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعاً مع التابع له، وأن الطلب المتوجه للجملة أعلا رتبة وآكد في الاعتبار من الطلب المتوجه إلى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات. والدليل على ذٰلك ما تقدم من أن [المتبوع بالقصد الأول، وأن] التابع(٢) مقصود بالقصد الثاني، [وما قصد بالقصد الأول آكد في الشَّرع والعقل مما يقصد الثاني]، ولأجل ذٰلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع؛ فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال(٣)، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة.

وبالجملة؛ فهٰذا المعنى مبسوط فيما تقدم وكلّه دليل على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع؛ فالأمر المتعلق بالمتبوع آكد(٤) في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع.

---

(١) هٰذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله؛ فهي مبنية عليها، وهي الفائدة العملية لها. (د).

(٢) في (ف): «المتبوع»، وقال: «كذا بالأصل، والصواب أن التابع . . . إلخ لأنه هو الذي يقصد ثانياً بالعرض»، وما بين المعقوفتين فقط من (ط)، وفيه: «التابع إنما يقصد بالقصد. . .».

(٣) كما سبق في المسألة الثامنة، وقوله: «أو يصير منه كالصفة»؛ كما في المسألة الحادية عشرة، ومعنى عدم اعتباره ظاهر في الأول؛ لأن النهي مثلاً يرد على التابع كثمرة الشجرة قبل بدو صلاحها، فإذا بيعت تابعة للأصل ألغي النهي، أما إلغاء التابع في الثاني؛ فليس على معنى إهداره، بل معناه أنه متوجه إلى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة، وليس هٰذا إلغاء حقيقة بل اعتباراً فقط، ويحتمل أن يقرأ قوله: «أو يصير» بالنصب وأو بمعنى إلا. (د).

(٤) تقدم النظر في هٰذا بأنه قد لا يطرد؛ كما في مثال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلاً، وبالتتبع تجد في الشريعة من هٰذا أمثلة كثيرة؛ كصفات الصلاة النافلة المعتبرة من أركانها، وكأجزائها من القراءة والركعات فعلاً، وسيأتي يقول في الضابط: «فإن لم يصح؛ فذٰلك المطلوب قائم مقام الركن، والجزء من الضروري المقام، وبه يقيد الكلام هنا»، يعني: إلا إذا كان قصده ثانوياً، ولٰكنه صار كجزء المتبوع؛ فلا يكون أضعف من المتبوع. (د).

وبهٰذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد؛ فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة[1] للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزانٍ واحد؛ كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات.

والحاجياتُ كذٰلك فليس الطلب بالنسبة إلى التمتعات المتاحة[2] التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ما له معارض؛ كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض[3]، والسَّلم، والمساقاة، وأشباه ذٰلك، ولا أيضاً طلب هٰذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة، ولا طلب هٰذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق، وكذٰلك التحسينيات[4] حرفاً بحرف.

فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب[5]، أو للندب، أو للإباحة،

(١) كحرمة النظر المكملة لحرمة الزنا، وحرمة شرب القليل من الخمر التي من شأنها عدم الإسكار مكملة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأناً. (د).

(٢) كذا في (ط) فقط، وفي غيره: «الممتعات المباحة».

(٣) لما فيه من النسيئة؛ فهو مستثنى من المحرم للتوسعة ودفع الحرج، ومثله القراض والسلم وما معه، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج؛ فليست تستوي مع المباحات التي لا تعارضها كليات أخرى في الشريعة، فطلبُ هٰذه أقل من طلب المباحات التي لا معارض لها، وما في تركه حرج على الجملة كالتيمم في بعض أحواله، وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق كأكل الميتة للمضطر آكد؛ لأنه واجب إذا خشي الهلاك، وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر. (د). وفي (ط): «القراض. . . وما أشبه ذٰلك».

(٤) أي: فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف، ومنع الربا ليس كطلب الورع في المتشابهات، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة، وكل هٰذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات. (د).

(٥) أي: كما هو رأي الجمهور، وقال الرازي: «إنه الحق»، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة =

أو مشتـرك، أو لغير ذٰلـك مما يعد[1] في تقرير الخلاف في المسألة إلى هٰذا المعنى يرجع الأمر فيه؛ فإنهم يقولون: إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذٰلك، فكأن المعنى يرجع[2] إلى اتِّباع الدليل في كل أمر، وإذا كان كذٰلك؛

= حقيقة في الندب، وتوقف الأشعري والقاضي في أنه موضوع لأيهما، وقيل: توقفا فيه بمعنى أنه لا يدرى مفهومه؛ فيحتمل أن يكون مشتركاً بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز، إلى آخر المعاني التي تذكر للأمر، وقيل: مشترك بين الوجوب والندب، وقيل: مشترك بينهما وبين الإباحة أيضاً، وقيل: هو للإبـاحـة لأن الجـواز محقق ولكـل دليله في كتب الأصول، وقوله: «إلى هٰذا المعنى يرجع . . . إلخ» لعله يعني أنه ينبغي رجوعه إلى هٰذا وإن كان بعيداً من كلامه، أما ظاهر كلامه من أن في تقريرهم ما يؤخذ منه الرجوع لهٰذا؛ فلا يظهر، وقولهم: «إنه للوجوب ما لم يدل دليل. . . إلخ» لا يفيد مدعاه؛ لأن الخلاف في وضعه لغة أو شرعاً لأي معنى من هٰذه المعاني؛ فمن يقول بوضع لواحد منها يقول إنه مجاز في غيره، ومعلوم أن المجاز لا بد له من قرينة؛ فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله: «ما لم يدل دليل»، وشتان بين هٰذا وبين أن ما ذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هٰذه المعاني بخصوصه، وكيف يتأتى هٰذا ممن يقول أنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في الندب مثلاً، إنما كان يصح تقريبه ممن قال بالاشتراك الذي لا بد له من قرينة، أو ممن قال بالوقف كما قال المؤلف: إنه أقرب المذاهب إلى القبول!! (د).

قلت: الراجح أنه للوجوب، وهو مذهب الجماهير واختيار كثير من المحققين، وانظر في المسألة: «المحصول» (٢ / ٤٤ وما بعدها)، و«البحر المحيط» (٢ / ٤٢٣)، و«التمهيد» (١ / ١٤٥)، و«المستصفى» (١ / ٤٢٣)، و«البرهان» (١ / ٢١٦)، و«الإحكام» (١ / ٣٢٩) لابن حزم، و«الإحكام» (٢ / ١٤٤) للآمدي، و«روضة الناظر» (٢ / ٦٠٤)، و«أصول السرخسي» (١ / ١٤)، و«إحكام الفصول» (ص ١٩٥)، و«ميزان الأصول» (١ / ٢٢٠)، و«التلويح» (١ / ١٥٠ ـ مع التوضيح)، و«المرآة» (١ / ٢٨ ـ مع حاشية الإزميري)، و«جمع الجوامع» (١ / ٢٩١ ـ مع شرح المحلّي»، و«المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي» (ص ٧٠٤ ـ ٧٠٦).

(١) أي: يذكر وهو بيان لقوله غير ذٰلك، وقوله إلى هٰذا المعنى متعلق بقوله: «يرجع» الواقع خبراً عن قوله: «فإطلاق»؛ فافهم. (ف).

(٢) بعيد من معنى قولهم: «ما لم يدل. . . إلخ»؛ فإنه يفيد أن القائل بالوجوب مثلاً يطلق القول فيه بدون دليل، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه، وشتان بين المعنيين، وانظر قوله: =

رجع إلى ما ذكر، لٰكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب، وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية، وليس في كلام العرب ما يرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها.

فالضابط في ذٰلك أن ينظر في كل أمر: هل هو مطلوب [طلب الضروريات، أو الحاجيات، أو التكميليات، فإذا كان من قسم الضروريات ـ مثلاً ـ؛ نظر هل هو مطلوب] فيها[١] بالقصد الأول، أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوباً بالقصد الأول؛ فهو في أعلى المراتب في ذٰلك النوع[٢]، وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر؛ هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق[٣] على العمل اسم ذٰلك الضروري، أم لا؟ فإن لم يصح؛ فذٰلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقوِّم[٤] لأصل الضروري، وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه؛ فذٰلك المطلوب ليس بركن، ولٰكنه مكمل[٥] ومتمم؛ إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات؛ فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها[٦].

= «لٰكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب» الذي يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل؛ فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره. (د).

(١) الأوضح أن يقول: «هل هو مطلوب فيه... إلخ». (م).

(٢) أي: الذي فرض توجه الطلب إليه. (د).

(٣) أي: بحيث يبقى الضروري المذكور قائماً، ولا ينهدم بانهدام هٰذا التابع كصلاة مثلاً لم يستعمل لها السواك، أو لم يفعل سنة من سننها؛ فإنها لا تزال يطلق عليها شرعاً اسم الصلاة. (د).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «المقام»، وكتب (د): «لعل الأصل هٰكذا: «والجزء لأصل الضروري المقام» بضم الميم: صفة للضروري».

(٥) يعني: وهٰذا هو الذي يقال فيه: إنه أضعف في الطلب من المتبوع، أما ما يعتبر جزءً ينهدم الأصل بانهدامه؛ فلا يقال فيه ذٰلك. (د).

(٦) في (ط): «الاستقراء في كل جزء منه».

المسألة الرابعة عشرة

الأمـر بالشيء على القصد الأول ليس أمراً بالتوابع[1]، بل التوابعُ إذا كانت مأموراً بها مفتقرةٌ إلى استئناف أمر آخر، والدليل على ذٰلك ما تقدم من أن الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات؛ فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص، والأمرُ إنما تعلق بها مطلقاً لا مقيداً، فيكفي فيها إيقاع مقتضى[2] الألفاظ المطلقة؛ فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه، ولا على صفة دون صفة؛ فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص، واللفظُ لا يشعر به على الخصوص؛ فهو مفتقر إلى تجديد أمر يقتضي الخصوص، وهو المطلوب.

[فصل]

وينبني على هٰذا أن المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره إلى دليل، فإنا إذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً، من غير تعيين وجـه مخصـوص؛ فالمشـروع فيه على هٰذا الفـرض لا يكـون مخصـوصاً بوجه ولا بصفة[3] بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق؛ فالمأمور بالعتق مثلاً أُمِر بالإعتاق مطلقاً من غير تقييد

---

(١) المـراد بالتوابع هنا ما هو أخص مما سبق له في معناها كما قال بعد: «فالتوابع هنا راجعة. . . إلخ»، يعني: ليس أمراً بجزئي خاص من جزئيات المأمور به معتبر من توابعه، وليس المراد أنه ليس أمراً بأي تابع؛ فذٰلك لا يصح لأنه فيما سبق اعتبر الأجزاء مثلاً من توابع الكل كما قال في القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة، ولا يعقل أن يقال: إن الأمر بالصلاة مثلاً ليس أمراً بالركعات والقراءات والسجدات، وفائدة المسألة قوله: «وينبني على هٰذا. . . إلخ». (د).

(٢) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد مما يصدق عليه اللفظ لا فرض خاص، أي: فإذا أريد ذٰلـك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم في المسألة الحادية عشرة؛ فإنها جزئيات، والمراد مما قصد بالقصد الأول ما عبر عنه فيها بالجملة، وقوله: «فلا بد من تعيين. . . إلخ»؛ أي: حيث كانت مأموراً بها كما هو الفرض. (د). (٣) في (ط): «صفة».

مثلاً بكونه ذكراً دون أنثى، ولا أسود دون أبيض، ولا كاتباً دون صانع[1]، ولا ما أشبه ذٰلك.

فإذا التزم هو في الإعتاق نوعاً من هٰذه الأنواع دون غيره؛ احتاج في هٰذا الالتزام إلى دليل، وإلا؛ كان التزامُه غيرَ مشروع، وكذٰلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً[2]، أو أن يتطهر من ماء [البئر دون ماء][3] الساقية، أو غير ذٰلك من الالتزامات التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات؛ فلا بد من طلب دليل على ذٰلك، وإلا؛ لم يصح في التشريع، وهو عرضة[4] لأن يكُرّ[5] على المتبوع بالإبطال.

وبيانه أن الأمر إذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضي بعض الصفات أو الكيفيات التوابع؛ فقد عرفنا من قصد الشارع أن المشروع عملٌ مطلق، لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه، ولا وصف دون وصف؛ فالمخصص[6] له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق؛ فافتقر إلى دليل [يدل] على ذٰلك التقييد، أو صار مخالفاً لمقصود الشارع.

---

(١) أراد بالصانع من له حرفة أخرى غير صنع لكتابة بدليل المقابلة، أو لعله صائغ بالغين المعجمة. (ف).

(٢) كما في الأذكار الخلوتية، ومثلها صلوات الأسبوع لياليه وأيامه؛ كما في «قوت القلوب» (١ / ٥٨ وما بعدها)، و«الإحياء» (١ / ١٩٧)، وانظر: «فوائد حديثية» (ص ١١١) لابن القيم وتعليقي عليه.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وأشار لذٰلك ناسخُه.

(٤) أي: لأن هٰذا المقيد متى وقف عنده؛ فقد لا يتيسر له فعله، كما في مثال التزام الوضوء من البئر، وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشرعه، وعده مشروعاً. (د).

(٥) مضارع كر من باب قتل. (ف).

(٦) أي: فالملتزم تخصيصه، وإلا؛ فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصاً. (د).

وقد سئل مالك عن القراءة[1] في المسجد؛ فقال: «لم يكن بالأمر القديم وإنما هو شيء أحدث»، قال: «ولن يأتي آخر هٰذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها والقرآن حسن»، وقال أيضاً: «أترى الناس اليوم أرغب في الخير ممن مضى؟».

قال ابن رشد[2]: «[يريد أن] التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذٰلك كأنه سنة مثل ما [يفعل] بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح؛ فرأى ذٰلك بدعة».

قال: «وأما القراءة على غير هٰذا الوجه؛ فلا بأس بها في المسجد، ولا وجه لكراهيتها» والذي أشار إليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر؛ فإنه قال في القوم يجتمعون جميعاً فيقرؤون[3] في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية؛ فكره ذٰلك، وأنكر أن يكون من عمل الناس.

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء؛ فكرهه، فقيل له: فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس إليه ويكبرون[4].

---

(١) سيأتي تقييده في كلام ابن رشد. (د). والنقل من «العتبية» (١ / ٢٤٢ ـ مع شرحها).

(٢) في «البيان والتحصيل» (١ / ٢٤٢).

(٣) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الإدارة، أي: يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره في «الاعتصام» [(٢ / ٣٠ ـ ٣١ و٢ / ٥٨ ـ ٥٩ ـ ط ابن عفان)]، وهو المسمى في عرف زماننا بالقراءة الليثية، وهي مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبني بعضهم على قراءة بعض مما يؤدي إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئين، ومن ذٰلك حسنت تسميتها بالإدارة، كما يدير الشركاء مال الشركة بينهم ويبني بعضهم عمله على عمل شريكه. (د).

قلت: انظر أيضاً: «الحوادث والبدع» (ص ١٦١)، و «البيان والتحصيل» (١ / ٢٩٨).

(٤) لعلها «ويكثرون» بالمثلثة، فإن كان بالباء؛ فيكون من كبر بالضم في الماضي والمضارع أي عظم، لا أنه من كبر بالتشديد من التكبير؛ أي قول: الله أكبر؛ لأنه غير الدعاء الذي جعله سبباً للاجتماع أولاً وآخراً. (د).

قال: «ينصرف، ولو أقام في منزله كان خيراً له»[1].

قال ابن رشـد[2]: «كـره هٰذا وإن[3] كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة لأن الاجتماع لذٰلك بدعة[4] وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أفضلُ الهدْيِ هدْيُ محمـد، وشرُّ الأمورِ مُحدَثاتُها، وكلُّ بدعة ضلالة»[5]»، وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد[6] القارىء مواضع السجود فقط ليسجد فيها[7]، وكره في «المدونة»[8] أن يجلس[9] الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذٰلك تعلماً،

---

(١) نقل نحوه عن مالك: الطرطوشي في «الحوادث والبدع» (ص ١١٥ ـ ط المغربية)، وأبو شامة في «الباعث» (٢٩ ـ بتحقيقي)، والسيوطي في «الأمر بالاتباع» (ص ١٨١ ـ ١٨٢ ـ بتحقيقي)، وهو في «العتبية» (١ / ٢٧٤ ـ مع شرحها).

(٢) في «البيان والتحصيل» (١ / ٢٧٤). (٣) في (م): «لو».

(٤) انظر في بدعية ذٰلك: «الاعتصام» (١ / ٤٦٣ ـ ط ابن عفان)، و«الباعث» (١١٧ ـ ١٢٣ ـ بتحقيقي)، و«الحوادث والبدع» (ص ١١٥ ـ ١١٦) للطرطوشي، و«البدع والنهي عنها» (ص ٤٦) لابن وضّاح، و«السنن الكبرى» (٥ / ١١٨)، و«تاريخ دمشق» (١٦ / ق ٦٦٠ ـ ٦٦١ ـ المخطوط المصوّر)، و«المغْني» (٢ / ٢٥٩ ـ مع الشرح الكبير)، و«المجموع» (٨ / ٢٧٧)، و«اقتضاء الصراط المستقيم» (ص ٣٠٩ ـ ٣١٠)، و«الأمر بالاتباع» (ص ١٨١ ـ ١٨٥ ـ بتحقيقي).

(٥) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، ٢ / ٥٩٢ / رقم ٨٦٧) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه مرفوعاً، ولٰكن بلفظ: «وخير الهدى. . . إلخ». «خطبة الحاجة» لشيخنا الألباني.

(٦) أي: فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج إلى دليل. (د).

(٧) انظر في بدعية ذٰلك: «المدونة الكبرى» (١ / ٢٠٠)، و«الباعث على إنكار البدع والحوادث» (٢٦١) لأبي شامة، و«الأمر بالاتباع» (ص ١٩٢) للسيوطي، كلاهما بتحقيقي.

(٨) (١ / ٢٠١) ونحوه في «العتبية» (١ / ٢٧٨).

(٩) أي: ليسجد السجدة تبعاً له؛ لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارىء يتعلم منه، أي ليستفيد حفظاً أو تجويداً كما هو مذهبه، ويبقى النظر في إدخال هٰذا في سلك الالتزامات التي يعيبها ويقول: إنها محتاجة لدليل لا وجود له. (د).

وأنكـر على من يقرأ[1] في المساجد ويجتمع عليه، ورأى أن يقام. وفيها[2]: «ومن قعد إليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه»».

وقال ابن القاسم[3]: «سمعت مالكاً يقول: إن أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرِّك رجليه رجلٌ قد عرف وسمي؛ إلا أني لا أحب أن أذكره، وكان مساءً[4] يعني يُساء الثناء عليه».

قال ابن رشد: «جائزٌ عند مالك أن يروِّح الرجل قدميه في الصلاة، وإنما كره أن يقرنهما[5] حتى لا يعتمد على إحداهما دون الأخرى؛ لأن ذٰلك ليس من حدود الصلاة؛ إذ لم يأت ذٰلك عن النبي ﷺ ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام، وهو من محدثات الأمور»[6].

وعن مالك نحو هٰذا في القيام للدعاء، وفي الدعاء عند ختم القرآن[7]،

---

(1) إذا كان ملتزماً لذٰلك؛ كان من موضوعه. (د).

(2) أي: في «المدونة» (١ / ٢٠١).

(3) نحوه في «المدونة الكبرى» (١ / ١٩٦)، والمذكور لفظ «العتبية»؛ كما في «الاعتصام» (٢ / ٥٤٢ ـ ط ابن عفان).

(4) بفتح الميم: مصدر ساء يسوء، والثناء: الذكر بوصف حسن أو قبيح، والمعنى: إن هٰذا الرجل كان إذا ذكر يذكر بما يسوء، ولذٰلك كره الإمام أن يذكره. (ف).

(5) أي: فالمكـروه هو التـزام أن يجعل رجليه متقارنين، بحيث يكون الاعتماد في كل الصلاة عليهما معاً بحالة متساوية، يقول: إن هٰذا التضييق بالتزام هٰذا القيد لم يأت فيه دليل؛ فهو بدعة. (د).

(6) «البيان والتحصيل» (١ / ٢٩٦)، ونقله المصنف عن ابن رشد في «الاعتصام» (٢ / ٥٤٢) بحروفه.

(7) انظر: «الباعث» (ص ٢٦١).

وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة[1]، والتثويب للصلاة[2]، والزيادة في الذبح على التسمية المعلومة، والقراءة في الطواف دائماً[3]، والصلاة على النبي ﷺ عند التعجب[4]، وأشباه ذٰلك مما هو كثير في الناس، يكون الأمر وارداً على الإطلاق؛ فيقيد بتقييدات تلتزم، من غير دليل دل على ذٰلك، وعليه أكثر البدع المحدثات.

وفي الحديث: «لا يجعلنّ أحدكم للشيطان حظاً من صلاته، يرى أنّ حقاً عليه أن لا ينصرف[5] إلا عن يمينه»[6].

---

(١) انظر كلاماً مسهباً، وتحريراً بديعاً غايةً للمصنف في بدعية ذٰلك في: «الاعتصام» (١ / ٤٥٢ ـ ٤٧٩ ـ ط ابن عفان)، و«الفتاوى» له (ص ١٢٧ ـ ١٢٩)، وقد أثارت هٰذه المسألة على المصنف بعض معاصريه، وأثّر هو في بعض تلاميذه ومحبِّيه؛ فنزعوا مثله للمنع، انظر تفصيل ذٰلك في: «المعيار المعرب» (١ / ٢٨٠ ـ ٢٨٤، ٢٨٦)، و«نفح الطيب» (٥ / ٥١٢)، و«أزهار الرياض» (٢ / ٧).

(٢) انظر: «الاعتصام» (١ / ٣٢٧، ٣٢٨ ـ ط ابن عفان)، و«الفتاوى» (ص ٢٠٧) للشاطبي، و«المعيار المعرب» (٢ / ٤٦٧).

(٣) انظر: «المدونة الكبرى» (١ / ٤٢٦).

(٤) انظر في تقرير الكراهة: «الحاوي» (١ / ٣٩٢) للسيوطي، و«تفسير القاسمي» (١٢ / ١٤٧ ـ١٤٨، النور: ١٦)، و«نفحة الريحانة» (٤ / ٤٢٩) للمحبي، و«معجم المناهي اللفظية» (ص ٢١٤).

(٥) أي: بحيث يكون يمينه إلى المصلين، ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته، أي: فذٰلك بدعة ليست من الدين؛ فهي من حظ الشيطان ونصيبه، أما الانصراف منها بالسلام؛ فيندب فيه التيامن بتسليمة التحليل. (د).

(٦) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب الانفتال والانصراف عن اليمين والشمال، ٢ / ٣٣٧ / رقم ٨٥٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز الانصراف من الصلاة عن اليمين، ٢ / ٤٩٢ / رقم ٧٠٧) عن ابن مسعود؛ قال: «لا يجعل =

وعن ابن عمر وغيره[1] أنه سئل عن الالتفات في الصلاة يميناً وشمالاً؛ فقال: «[بل] نلتفت هٰكذا وهٰكذا، ونفعل ما يفعل الناس» كأنه [كره][2] التزام عدم الالتفات، ورآه من الأمور التي لم يرد[3] التزامها.

= أحدُكم للشيطان شيئاً من صلاته، يرى أنّ حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه، لقد رأيتُ النبي ﷺ كثيراً ينصرف عن يساره».

(١) مثل أنس، أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب الانفتال والانصراف عن اليمين والشمال، ٢ / ٣٣٧) تعليقاً: «كان أنس ينفتل عن يمينه وعن يساره، ويعيب على من يتوخّى ـ أو من يعمد ـ الانفتال عن يمينه»، ووصله مسدد في «مسنده الكبير»؛ كما في «الفتح» (٢ / ٣٣٨).

وأخرج مسلم في «صحيحه» (رقم ٧٠٨) بسنده إلى السُّدِّي قال: «سألتُ أنساً: كيف أنصرف إذا صلَّيتُ؛ عن يمين، أو عن يساري؟ قال: أما أنا فأكثرُ ما رأيتُ رسول الله ﷺ ينصرف عن يمينه».

قال ابن حجر في «تغليق التعليق» (٢ / ٣٤١): «والجمع بين هٰذين الأثرين أن أنساً كان ينكر على من يرى الانصراف عن اليمين حتماً واجباً، أما كونه يُفعل على سبيل الاستحباب؛ فلعله كان لا ينكره إن شاء الله جمعاً بين روايته ورأيه، والله أعلم.

وأخرج ابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ٣٣٩ ـ ٣٤٠ / ط دار الفكر)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٢ / ٢٤١ / رقم ٣٢١٢) عن واسع بن حبان؛ قال: «كُنت أصلي وابن عمر يسند ظهره إلى جدار القبلة، فانصرفتُ عن يساري؛ فقال: ما يمنعك أن تنصرف عن يمينك؟ قلت: لا؛ إلا أني رأيتُك فانصرفتُ إليك. فقال: أصبتَ، إن ناساً يقولون: تنصرف عن يمينك، وإذا كنت تصلي فانصرف إن أحببتَ عن يمينك أو عن يسارك».

وأخرج عبدالرزاق في «المصنف» (٢ / ٢٤١ / رقم ٣٢١١) عن نافع؛ قال: «ما كان ابن عمر يُبالي على أيّ ذٰلك انصرف، عن يمينه أو عن شماله. قال: وذٰلك أني سألتُه عن ذٰلك».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د) والأصل، وأثبته من (م) و (ف) و (ط).

(٣) كيف هٰذا وقد ورد النهي الشديد عن الالتفات في الصلاة بجملة أحاديث، خرج بعضها الشيخان والنسائي، وبعضها أبو داود والبخاري والنسائي، وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة، وعند الشافعية والحنفية أيضاً كراهته. (د). =

وقال عمر: «واعجباً لك يا ابن العاص، لَئِنْ كُنتَ تجدُ ثياباً؛ أفكلُّ الناس يجد ثياباً؟ والله لو فعلتُ لكانت سنَّة، بل أَغْسِل ما رأيتُ وأَنْضِحُ ما لم أر»[1].

هٰذا فيما لم يظهر[2] الدوام فيه؛ فكيف مع الالتزام؟

والأحاديث في هٰذا والأخبار كثيرة، جميعها يدل على أن التزام الخصوصات في الأوامر المطلقة مفتقر إلى دليل، وإلا كان قولاً بالرأي واستناناً بغير مشروع، وهٰذه الفائدة انبنت على هٰذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد.



= قلت: الصواب «سئل عن الانفتال» وليس «الالتفات»، وإلا؛ فقد كان ابن عمر يكره الالتفات كما في «مصنف ابن أبي شيبة» (٢ / ٤١)، وكان يتغيَّظ منه غيظاً شديداً كما في «الأوسط» (٣ / ٩٦) لابن المنذر، ولم يكن يلتفت في صلاته كما في «الموطأ» (١ / ١٣٧).

(١) أخرج مالك في «الموطأ» (١ / ٥٠ ـ رواية يحيى و١ / ٥٦ / رقم ١٣٧ ـ رواية أبي مصعب) عن هشام بن عروة عن أبيه عن يحيى بن عبدالرحمٰن بن حاطب «أنه اعتمر مع عمر بن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص، وأنَّ عمر بن الخطاب عرَّس ببعض الطريق قريباً من بعض المياه، فاحتلم عُمر وقد كاد أن يصبح، فلم يجد مع الرُّكب ماءً؛ فركب حتى جاء الماء، فجعل يغسل ما رأى من ذٰلك الاحتلام حتى أسْفَر، فقال له عمرو بن العاص: أَصْبَحْتَ ومعنا ثياب، فَدَعْ ثوبَكَ يُغْسَل. فقال عمر بن الخطاب: واعجباً لك يا عمرو بن العاص... إلخ». وإسناده صحيح. وأخرجه البيهقي (١ / ١٧٠) وفي «المعرفة» (١ / ٢٦٥)، والخطيب في «التالي» (رقم ٢٠٣ ـ بتحقيقي)، وانظر: «الاستذكار» (٣ / ١١٦). وفي (ط): «لو فعلتُها... لم أره».

(٢) أي: ومع ذٰلك خشي أن يداوم عليه، كما قال: «لكانت سنة». (د).

المسألة الخامسة عشرة

المطلوب الفعل[1] بالكل هو المطلوب بالقصد الأول[2]، وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني[3] وكل واحد منهما لا يخرج[4] عن أصله من القصد الأول.

أما الأول؛ فيتبين من أوجه:

أحدها: أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه، وهٰذا هو الأصل؛ فيتناول على الوجه[5] المشروع، وينتفع به كذٰلك، ولا ينسى حق الله فيه لا في

---

(١) سواء أكان من المباحات أو من المندوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم؛ كما سيشير إليه بعد في قوله: «وهٰكذا الحكم في المطلوب طلب الندب. . . إلخ»، وإن كان المهم الذي سيفرع عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق في أولية القصد وثانويته بين نوعي المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل، الذي سماه فيما تقدم ما لا حرج فيه، وعالج إخراجه من المخير فيه بين الفعل والترك، راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح. (د).

(٢) قال (ماء): «أعني مقصد الشارع».

(٣) سيأتي تمثيله بالغناء المتضمن لراحة النفس والبدن، والراحة منشطة على الخير والعبادة. . . إلخ؛ فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على الخير؛ فقصده إليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التي تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذٰلك. (د).

(٤) يأتي بيانه في الوجوه بعد، من مثل قوله: «وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم، لا أنفس النعم»، ومثله قوله: «إن جهة الامتنان لا تزول أصلاً»، ومثل قوله: «وأيضاً؛ فإن وجه الذم قد تضمن النعمة، واندرجت تحته لٰكنه غطى عليها هواه»؛ أي: فهي حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثاني لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقياً فيها، كما قال: «ولم يهدم أصل المصلحة، وإلا؛ لانهدم أصل المباح»، وكذا يقال في المطلوب الترك بالكل. (د).

(٥) يأتي شرحه وما بعده في مثال الرغيف الآتي. (د).

سوابقه ولا في لواحقه ولا في قرائنه، فإذا أخذ على ذٰلك الوزان؛ كان مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، فإن المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين، وهو الاقتصاد فيها، ومن هٰذه الجهة جعلت نِعماً، وعدت مِنَناً، وسميت خيراً وفضلاً.

فإذا خرج المكلف بها عن ذٰلك الحد [إلى] أن تكون[1] ضراراً عليه في الدنيا أو في الدين؛ كانت من هٰذه الجهة مذمومة لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها؛ فدخلت المفاسد بدلاً عن المصالح في الدنيا وفي الدين، وإنما سبب ذٰلك تحمل المكلَّف منها ما لا يحتمله؛ فإنه إذا كان يكتفي منها بوجهٍ ما[2]، أو بنوعٍ ما، أو بقدرٍ ما، وكانت مصالحه تجري على ذٰلك، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقلبية؛ كان مسرفاً، وضعفت قوته عن حمل الجميع؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد؛ كالرجل يكفيه لغذائه مثلاً رغيف، وكسبُه المستقيم إنما يحمل ذٰلك المقدار لأن تهيئته لا تقوى على غيره؛ فزاد على الرغيف مثله؛ فذٰلك إسراف منه في جهة اكتسابه أوَّلاً من حيث كان يتكلف كلفة ما يكفيه مع التقوى، فصار يتكلف كلفة اثنين وهو مما لا يسعه ذٰلك إلا مع المخالفة، وفي جهة تناوله؛ فإنه يحمل نفسه من الغـذاء فوق ما تقوى عليه الطباع فصار [ذٰلك] شاقّاً عليه وربما ضاق نفسه واشتد كربه، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى،

---

(١) كذا في (ط) والأصل، وفي (د) و (ف) و (م): «بأن تكون»، وصوب (ف) المثبت.

(٢) أي: من وجوه الكسب مثلاً في صنعة لها فروع متعددة، وقوله: «أو بنوع» كتجارة مثلاً، وقوله: «بقدر» بأن كان يكفيه من الأول أو الثاني حد فيتعلق في كل منهما بما هو خارج عن كفايته، مع كونه لا يحتمله استعداده، ومثله تعدد الزوجات وتنوع المآكل والملابس والمساكن ومقادير ذٰلك، وهٰكذا. (د).

وفي جهـة عاقبته؛ فإن أصل كلّ داءٍ البَرَدَة[1]، وهٰذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به.

---

(١) هي بفتحات: التخمة وثقل الطعام على المعدة، وفي حديث ابن مسعود: «كل داء أصله البَرَدَة». (ف).

قلت: الحديث ضعيف بمفرداته كلها، كما أفاده السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ٦٢).

فورد مرفوعاً عن ثلاثة من الصحابة، هم:

● أنس بن مالـك: أخـرجـه ابن عدي في «الكـامـل» (٢ / ٥١٣)، وابن حبـان في «المجروحين» (١ / ٢٠٤)، وأبو نعيم في «الطب النبوي» (ق ٢٧)، وابن السني ـ كما في «المنهج السوي» (رقم ٩٦) ـ، والمستغفري في «الطب النبوي» ـ وهو مطبوع قديماً في طهران، لم أظفر به للآن ـ، والدارقطني في «العلل» ـ كما في «إتحاف السادة المتقين» (٧ / ٤٠٠) ـ، وفي إسناده تمام ابن نجيح، وهو هالك، يروي أشياء موضوعة عن الثقات، كأنه المتعمِّد لها.

● عبدالله بن عباس: أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٦ / ٢٣١٨)، وأبو نعيم في «الطب النبوي» (ق ٢٧)، وفيه مسلمة بن علي، قال البخاري وأبو زرعة: «منكر الحديث»، وقال ابن معين ودحيم: «ليس بشيء»، وقال النسائي والدارقطني والبرقاني: «متروك».

● أبو سعيد الخدري: أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٣ / ٩٨١)، وأبو نعيم في «الطب النبوي» (ق ٢٧ ـ ٢٨)، وابن السني ـ كما في «المنهج السوي» (رقم ٩٧) ـ.

قال ابن عدي: «والحديث بهٰذا الإسناد باطل».

قلت: هو من طريق درَّاج عن أبي الهيثم عن أبي سعيد، ورواية دراج عن أبي الهيثم مشهور ضعفها.

وورد عن ابن مسعود قوله، يرويه الأعمش عن خيثمة عنه، قاله ابن قتيبة في «غريبه» (٢ / ٢٢٥)، والخطابي في «غريبه» (٣ / ٢٦٣) و«إصلاح خطأ المحدثين» (ص ٣٣ ـ ط لجنة الشبيبة السـورية بالقاهرة، سنة ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م)، وقال: «البَرَدة؛ مفتوحة الراء: التخمة، أصحاب الحديث يقولوا: البُرْدَة (البَرْدُ)، وهو غلط».

وقال ابن قتيبة: «وسمِّيت التُّخمة بَرَدَة، لأنها تبْرُدُ حرارة الجوع والشهوة وتذهب بها، وما أكثر ما تأتي (فَعَلَة) في الأدواء والعاهات». =

وهٰكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف؛ فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة، لا نفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة.

فإذا تأملت الحالة[1]؛ وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم، لا أنفس[2] النِّعم إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة وهو القصد الثاني؛ لأنه مبني على قصد المكلف المذموم، وإلا؛ فالرب تعالى قد تعرَّف إلى عبده بنعمه، وامتنَّ بها قبل النظر في فعلْ المكلف فيها على الإطلاق، وهٰذا دليل على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق، وإنما ذمت حين صدّت من صدت عن سبيل الله[3]، وهو ظاهر لمن تأمله.

والثاني: أن جهة الامتنان لا تزول[4] أصلاً، وقد يزول الإسراف رأساً، وما هو دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول، بخلاف ما قد يزول؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حُدَّ[5] له لم يكن فيه من وجوه الذم

= وذكر الزمخشري في «الفائق» (١ / ١٠٢) أنه من كلام ابن مسعود رضي الله عنه.

ورجح الدارقطني أنه من قول الحسن، وقال: «وهو أشبه بالصواب».

وانظر: «تذكرة الحفاظ» (رقم ١١٩) لابن طاهر المقدسي، و«الميزان» (١٣٤١)، و«إتحاف السادة المتقين» (٧ / ٤٠٠)، و«الدرر المنتثرة» (١٥).

(١) في الأصل: «الحاجة». (٢) في (ط): «نفس».

(٣) في الأصل و (ط): «حين صدت عن سبيل الله من صدت».

(٤) وحيث إنها لا تزول رأساً، فتجيء مع جهة الإسراف المذموم ويغطي عليها؛ فهٰذا قريب من قوله: «وأيضاً؛ فإن وجه الذم . . . إلخ»؛ فهما متلازمان شديدا القرب، إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال، ولوحظ في الثاني الاندراج تحت وجه الذم وتغطيته عليه؛ فلذٰلك جعلهما في معنى دليل واحد، وترجم لما بعدهما بالثالث لا بالرابع. (د).

(٥) في (ف): «كما حاله»، واستظهر المحقق المثبت، وهو الصواب.

شيء، وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حُدَّ له، صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه، وغير مذموم في الوجه الآخر.

وأيضاً؛ فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته، لٰكن غطى عليها هواه، ومثاله أنه إذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة؛ فقد[1] حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة، وإن كانت مشوبة؛ فبمتبوع هواه[2]، والأصل هو النعمة، لٰكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد، ولم يهدم أصل المصلحة، وإلا؛ فلو انهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البناء إنما كان عليه، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف الاكتساب والاستعمال المذموم[3]؛ فهٰذا أيضاً مما يدل[4] على أن كون المباح مذموماً ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

والثالث: أن الشريعة مصرحة بهٰذا المعنى؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَبِٱلْبَٰطِلِ

---

(١) هٰكذا في (م)، وفي الأصل و(ف) و(د) و(ط): «قد».

(٢) ولعله: «فبمتبوعيته هواه»؛ أي: بسبب جعله هواه متبوعاً؛ فتأمل. (ف).

(٣) الاستعمال المذموم هو التعسف بعينه؛ لأن أصل المباح مشروع وغير مذموم، ومأتى الذم هو كيفية هٰذا الاستعمال وتوجيهه؛ إذ فيه الخروج عن الاعتدال والاقتصاد في التصرف، وقد وردت في الاقتصاد والاعتدال والإنصاف وذم الغلو والإجحاف نصوص كثيرة، ذكر بعضاً منها السخاوي في «الجواب الذي انضبط»، انظره بتحقيقنا، وانظر «الوسطية في الإسلام» لمحمد مدني، و«نظرية التعسف في استعمال الحق» (٢٥٤ ـ ٢٥٧) للأستاذ فتحي الدُّريني.

(٤) أي: كما يدل على صحة قوله هناك: «وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول»؛ كما أشرنا لذٰلك، وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذي شرحه هنا وهو المطلوب الفعل، وإنما اقتصر على إفادة دلالته على ما قال؛ لأنه الذي جعله رأس المسألة، ثم ينظر في المطلوب الترك: هل يؤخذ من كلامه الآتي ما يدل على أنه أيضاً عند ما صار مطلوباً بالقصد الثاني بقي ما يتعلق به القصد الأول؟ فعليك بالتأمل؛ لأن قوله: «وكل منهما لا يخرج عن أصله» دعوى أخرى غير أصل المسألة، تحتاج إلى بيان ودليل. (د).

﴿يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ [النحل: ٧٢].

[وقوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ] وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣، يوسف: ٣٨].

وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا . . .﴾ إلى قوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤].

فهٰذه الآيات وأشباهها تدل على أن ما بُثَّ في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما بث؛ إلا أن المكلف لمَّا وضع له فيها اختيارٌ به يناطُ[1] التكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائبُ، لا من جهة ما وضعت له أولاً؛ فإنها من الوضع الأول خالصة، فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع؛ فذٰلك هو الشكر، وهو جريها على ما وضعت له أولاً، وإن جرت على غير ذٰلك؛ فهو الكفران، ومن ثم انجرّت المفاسد وأحاطت بالمكلف، وكلٌّ بقضاء الله وقدره، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

وفي الحديث: «إنَّ أخوفَ ما أخافُ عليكُم ما يفْتَحُ اللهُ لكُمْ من زهرةِ الدُّنيا». فقيل: أيأتي الخيرُ بالشرِّ؟ فقال: «لا يأتي الخيرُ إلا[2] بالخير، وإن ممَّا

---

(١) في (ف): «نياط»، واستظهر المثبت، وهو الصواب.

(٢) أي: إذا سار في طريقه واستعمله في حدوده، فإذا انحرف به عن حده؛ جر إلى المفاسد، ولٰكن ليس هٰذا من طبيعة الخير، وإنما هو مما دخل عليه، كما أشار إليه الحديث؛ فإن الربيع به حياة الإنسان والحيوان، ومع ذٰلك؛ فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها، وذٰلك من تصرفها هي، فإذا كان ما أكلته ضاراً بطبعه؛ فيكون ذٰلك من تركها النافع وتناولها الضار، وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعاً ولٰكنها زادت عن حاجتها منه؛ يكون المثل أظهر، ورواية البخاري وبعض روايات مسلم هٰكذا: «مما ينبت الربيع»، وفي بعض روايات مسلم: «كل ما ينبت الربيع»، والمعنى عليه متعين في الوجه الثاني، وأن جميع ما ينبته المطر يضر إذا استعمل على غير =

ينْبِت الرَّبيعُ ما يقْتُلُ حَبَطاً أو يُلِمّ»[1] الحديث.

وأيضاً؛ فباب سد الذرائع من هٰذا القبيل؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب[2] فعله لعارض يعرض، وهو أصل متفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله؛ فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة؛ لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤].

وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وشبه ذٰلك، والشواهد فيه كثيرة.

وهٰكذا[3] الحكم في المطلوب طلبَ الندب، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، حسبما تناولته أدلة التعمق والتشديد[4]، والنهي عن الوصال[5]،

= وجهه، أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة الخضر؛ فإنه لا يضر، والحبط انتفاخ بطن البعير من المرعى الوخيم، يقال: حبط بطنه إذا انتفخ فمات. (د).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، ١١ / ٢٤٤ / رقم ٦٤٢٧) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، ومضى (١ / ١٧٧).

وفي الأصل: «للربيع».

والحَبَط؛ بفتحتين: وجع يأخذ الإبل في بطونها من كلأ تستوبله، والمرض الحُباط - بالضم -، وقوله: «يُلِمّ» - بضم فكسر -؛ أي: يقرب من القتل، وهو مثل المفرط في جمع الدنيا، مع منع ما جمعه من حقه. (ف).

(٢) المراد بالطلب الإذن وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة، يقول في «سد الذرائع»: «هو منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع»، وقد أولنا الجائز هناك بهٰذا أيضاً. (د).

(٣) تكميل لبقية أنواع ما دخل في القسم الأول من المسألة، ولما كان كون طلب المندوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح، وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوبي الترك بالقصد الثاني اقتصر عليه. (د). وفي (ط): «وهٰذا».

(٤) انظر ما مضى (١ / ٥٢٧ و٢ / ٢٠٨، ٢٢٨).

(٥) انظر ما مضى (١ / ٥٢٦، ٢ / ٢٠٨).

وسردِ الصيام[1]، والتبتل[2]، وقد تقدم من ذٰلك كثير.

ومثله المطلوب طلبَ الوجوب عزيمة، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوِّشاً[3] وعائداً على الواجب بالنقصان؛ كقوله: «ليسَ مِنَ البِرِّ الصيامُ في السفَر»[4]، وأشباه ذٰلك.

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، وهو المطلوب.

فإن قيل: هٰذا معارض بما يدل على خلافه، وأن المدح والذم راجع إلى ما بث في الأرض وعلى ما وضع فيها من المنافع على سواء[5]؛ فإن الله عز وجل قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧].

---

(١) انظر ما مضى (٢ / ٢٤٠)، وفي (ط): «أو سرد».

(٢) انظر ما مضى (١ / ٥٢٢، ٢ / ٢٢٨).

(٣) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة للمكلف بالصبر عليها طبعاً؛ كالمرض الذي يعجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم خوف فوت النفس، أو شرعاً؛ كالصوم المؤدي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها؛ فهٰذا الضرب راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب، وقد جاء في مثله: «ليس من البر...» الحديث كما تقدم له في المسألة الخامسة من مبحث الرخص؛ فقد صار الصوم المطلوب واجباً بالقصد الأول، مطلوب الترك بالقصد الثاني عند هٰذه العوارض. (د).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظلِّل عليه واشتدَّ الحر: «ليس من البرِّ الصومُ في السفر»، ٤ / ١٨٣ / رقم ١٩٤٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، ٢ / ٧٨٦ / رقم ١١١٥) عن جابر رضي الله عنه، ومضى تخريجه مفصلاً (١ / ٥١٧).

(٥) راجع إلى المدح والذم؛ أي: فليس القصد الأول للشارع فيها أنها ممدوحة كما هي الدعوى. (د).

وقال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١].

وقد مرَّ أن التكاليف وضعت للابتلاء والاختبار ليظهر في الشاهد ما سبق العلم به في الغائب، وقد سبق العلم بأن هٰؤلاء للجنة وهٰؤلاء للنار، لٰكن بحسب ذٰلك الابتلاء، والابتلاء إنما يكون بما له[1] جهتان، لا بما هو ذو جهة واحدة، ولذٰلك ترى النعم المبثوثة في الأرض للعباد لا يتعلق بها من حيث هي مدح ولا ذم، ولا أمر ولا نهي، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين فيها، وتصرفاتُ المكلفين بالنسبة إليها على سواء، فإذا عُدَّت نعماً ومصالحَ من حيث تصرفات المكلف؛ فهي معدودة فتناً ونقماً بالنسبة إلى تصرفاتهم أيضاً، ويوضح ذٰلك أن الأمور المبثوثة للانتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة ومهيئة للتصرفين معاً، فإذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض للتكليف بهٰذا القصد وعلى هٰذا الوجه؛ فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعدّ القصد الأول هو بثها نعماً فقط؟ وكونها نقماً وفتناً إنما هو على القصد الثاني.

فالجواب أن لا معارضة في ذٰلك من وجهين:

أحدهما: أن هٰذه الظواهر التي نصت على أنها نعم مجردة من الشوائب؛ إما أن يكون المراد بها ما هو ظاهرها، وهو المطلوب الأول، أو يراد بها أنها في الحقيقة على غير ذٰلك، وهٰذا الثاني لا يصح؛ إذ لا يمكن[2] في العقل ولا يوجد

---

(١) في غير (د): «يكون له»، وكتب (د): «لعله: «بما له جهتان» كما يدلّ عليه لاحقه».

(٢) هٰذا الوجه الأول لإثبات أنه لا تصح المعارضة، وذٰلك بنقض دليلها نقضاً إجمالياً بأنه لو صح لما صحت جهة امتنان الله بها المقتضية أنها نعم خالصة، وأيضاً؛ فإننا باستقراء أنواع النعم نتحقق أنها نعم خالصة قطعاً كما صنع، والوجه الثاني بإزالة سبب الشبهة التي انبنت عليها =

في السمع أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه؛ فإنا إن فرضنا أن هٰذه المبثوثات ليست بنعم خالصة، كما أنها ليست بنقم خالصة؛ فإخبار الله عنها بأنها نعم وأنه امتن بها وجعلها حجةً على الخلق ومظنةً لحصول الشكر مخالفٌ للمعقول، ثم إذا نظرنا في تفاصيل النعم؛ كقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ: ٦ ـ ٧] إلى آخر الآيات.

وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ﴾ [النحل: ١٠].

إلى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها؛ أفيصح في واحدة منها أن يقال: إنها ليست كذٰلك بإطلاق، أو يقال: إنها نعم بالنسبة إلى قوم ونقمٌ بالنسبة إلى قوم آخرين؟ هٰذا كله خارج عن حكم المعقول [والمنقول][1].

والشواهد[2] لهٰذا أن القرآن أنزل هدى ورحمة وشفاء لما في الصدور، وأنه النور الأعظم، وطريقه هو الطريق المستقيم، وأنه لا يصح أن ينسب إليه خلاف ذٰلك، مع أنه قد جاء فيه: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦].

وأنه: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] لا لغيرهم.

وأنه ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ﴾ [لقمان: ٣]. إلى أشباه ذٰلك.

ولا يصح أن يقال: أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين، أو: هو محتمل لأن يكون هدى أو ضلالاً، نعوذ بالله من هٰذا التوهم.

= المعارضة، وذٰلك أن ما يرى من كون هٰذه الأشياء نقماً على البعض ليس آتياً من جهتها، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما سيوضحه؛ فتغاير الوجهان. (د).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل. (٢) في (ط): «والشاهد».

لا يقال: إن ذٰلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين[1] في أن الحياة الدنيا لعب ولهو، وأنها سلم إلى السعادة، وجِدٌّ لا هزلٌ، ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴾ [الدخان: ٣٨].

لأنا نقول: هٰذا حق[2] إذا حملنا التعرف[3] بالنعم على ظاهر ما دلت عليه النصوص، كما يصح في كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الإجماع، وما سوى ذٰلك؛ فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول في بث النعم.

والوجه الثاني: أن كون النعم تؤول بأصحابها إلى النقم إنما ذٰلك من جهة وضع المُكلَّف[4]؛ لأنها لم تصر نقماً في أنفسها، بل استعمالها على غير

---

(١) أحدهما الاعتبار المجرد عن الحكمة التي وضعت لها الدنيا، من كونها متعرفاً للحق ومستحقاً لشكر الواضع لها، والثاني: الاعتبار المنظور فيه لهٰذه الحكمة، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بيان مسهب حسن جداً في توجيه الاعتبارين، يعني: وعليه؛ فيصح توجه المدح والذم إلى النعم بهٰذين الاعتبارين. (د).

(٢) أي: صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهٰذين الاعتبارين، ولٰكن على أنهما ليسا مستويين، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم؛ كما يدل عليه ظاهر الآيات، وما عداه من الفتن واللهو والغرور ليس بالقصد الأول، بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصداً أولياً، كما يقال في هداية القرآن: هي الأصل الذي لا شك فيه، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غياً وضلالاً بالطعن فيه بأنه سحر وكذب إلى آخر إفكهم، وعند التأمل لا يجد أنه ضللهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسببه انحرفوا عنها، وإنما كل ما يتعلق بإضلالهم به زيادتهم في الكفر بجحده والطعن فيه وفيمن جاء به، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن؛ فاعرف هٰذه السانحة، وهي تؤيد ما يريده المؤلف، وأن ذٰلك ليس من القصد الأول بالقرآن، وفي قوله تعالى: **﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾** [البقرة: ٢٦] إشارة إلى هٰذا كما يأتي. (د).

(٣) في (م): «التعريف».

(٤) في الأصل و(ف) و(ط): «التكليف»، واستظهر (ف) الصواب وقال: «أي: استعماله المكلف لها وأخذه إياها على غير وجهها» اهـ.

الوجه المقصودِ فيها هو الذي صيَّرها كذٰلك؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وجميع ما أشبهه نعم ظاهرة لم تتغير[1]؛ فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير ما حُدَّ[2] صارت عليهم وبالاً، وفعلُهم فيها هو الوبال في الحقيقة، لا هي لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه.

وعلى هٰذا الترتيب جرى شأن القرآن، فإنهم لمَّا مُثلت أصنامهم التي اتخذوها من دون الله ببيت العنكبوت في ضعفه؛ تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذٰلك، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود[3]، وقالوا: ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾ [البقرة: ٢٦]؛ فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هٰذا بقوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦].

---

(١) في (ط): «لا تتغيَّر». (٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «غير مأخذ».

(٣) أخرج الواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٤) من طريق عبدالغني بن سعيد الثقفي عن موسى بن عبدالرحمٰن عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس في قوله: **﴿إنَّ الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً﴾** [البقرة: ٢٦]، قال: وذٰلك أن الله ذكر آلهة المشركين؛ فقال: **﴿وإن يسلبهم الذباب شيئاً﴾** [الحج: ٧٣]، وذكر كيد الآلهة؛ فجعله كبيت العنكبوت، فقالوا: أرأيتم حيث ذكر الله الذباب والعنكبوت فيما أنزل من القرآن على محمد؛ أي شيء يصنع بهٰذا؟ فأنزل الله: **﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً...﴾**.

وإسناده ضعيف جدّاً، فيه عبدالغني، وهو واهٍ جداً، وذكر المشركين لا يلائم كون الآية مدنية، قاله السيوطي في «لباب النقول» (ص ١٦).

وأخرج عبدالرزاق (١ / ٤١)، وابن جرير (١ / ١٧٧)، وابن أبي حاتم (١ / ٩٣ / رقم ٢٧٤)، كلهم في «التفسير» عن معمر عن قتادة؛ قال: لما ذكر الله العنكبوت والذُّباب، قال المشركون: ما بال العنكبوت والذباب يُذكران!! فأنزل الله الآية، وحكاه الواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٤) نحوه عن الحسن وقتادة بلا إسناد بلفظ: «قالت اليهود».

وأخرجه ابن أبي حاتم (برقم ٢٧٣)، وابن جرير (١ / ١٧٧) عن السدي بلفظ: «قال المنافقون»، وهو أنسب. وانظر: (٤ / ٢١٢).

ثم استدرك البيان المنتظر بقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] نفياً لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم؛ أي: هو هدى كما قال أولاً ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، لٰكن الفاسقين[1] يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن، كذٰلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه، وهو الذي أنزل من أجله، وهٰذا المكان يستمد من المسألة الأولى[2]، فإذا تقرر هٰذا؛ صارت النعم نعماً بالقصد الأول، وكونها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذٰلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها، وذٰلك معنى القصد الثاني، والله أعلم.

وأما الثاني، وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول[3]؛ فكذٰلك أيضاً، لأنه لما تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل؛ صار مطلوب الترك لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص؛ فسماع[4] الغناء المباح مثلاً ليس بخادم لأمر ضروري ولا حاجي ولا تكميلي، بل قطعُ الزمان به صدٌّ عما هو خادم[5] لذٰلك؛ فصار خادماً لضده.

ووجه ثانٍ: أنه من قبيل اللهو الذي سماه الشارع باطلاً؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا﴾ [الجمعة: ١١]، يعني: الطبل أو المزمار أو الغناء.

---

(١) في (ط): «الفاسقون».

(٢) حيث تقرر فيها أن الإرادة جاءت على معنيين: قدرية، وأمرية، وأنه تعالى أعان أهل الطاعة؛ فجاء فعلهم على وفق الإرادتين، ولم يعن أهل المعصية؛ فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط، وتقدم له إشارة إليه آنفاً في قوله: «وكل بقضاء الله وقدره». (د).

(٣) أي: وإن كان لا حرج في جزئيه بالقصد الثاني، بل قد يكون مطلوباً بهٰذا القصد. (د).

(٤) هٰكذا في الأصل، وفي غيره: «فصار».

(٥) لم يقل: «صد عن هٰذه الأمور الثلاثة»؛ لأنه لو كان كذٰلك لكان منهياً عنه بالجزء أيضاً لا بالكل فقط، وإنما هو معطل للمباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها، الخادمة للمراتب الثلاثة؛ فيكون خادماً لضد هٰذه المراتب؛ فكان مذموماً بالقصد الأول. (د).

[أو اللعب على حسب اختلاف المفسرين، وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ [لقمان: ٦]، وهو الغناء]، وقال في معرض الذم للدنيا: ﴿إِنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ﴾ (١) الآية [محمد: ٣٦]. وفي الحديث: «كُلُّ لهوٍ باطلٌ إلا ثلاثةً(٢)»(٣). فعده مما لا فائدة فيه؛ إلا الثلاثة، فإنها(٤) لما كانت تخدم أصلاً ضرورياً أوْ لاحقاً به؛ استثناها، ولم يجعلها باطلاً.

ووجه ثالث: وهو أن هٰذا الضرب لم يقع الامتنان به، ولا جاء في معرض تقرير النعم كما جاء القسم الأول؛ فلم يقع امتنان باللهو من حيث [هو](٥) لهو، ولا بالطرب ولا بسببه(٦) من جهة ما يسببه، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة

---

(١) فاللهو ذكر في هٰذه الآية في معرض الذم، وقد جعل الطبل وما معه في الآية السابقة من اللهو؛ فيكون الطبل وما معه مما هو في معرض الذم في نظر الشارع بالقصد الأول. (د).

(٢) تقدم أنها الزوجة والفرس وآلات الرمي.

(٣) الحديث صحيح بشواهده؛ كما بينته فيما مضى (١ / ٢٠٢)، ولله الحمد.

(٤) في الأصل: «لأنها».

(٥) زيادة من الأصل و(م) و(ط).

(٦) أي: والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما في الأول، أو للدين كما في غيره؛ فانظر إلى قوله تعالى: ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها**﴾ الآية [الروم: ٢١]، وقوله: ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمي النبل، وما وقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة، وإن كان ظاهره من اللهو، لٰكنه لما جرت به محاسن العادات؛ ففيها التزاوج، وتأديب الخيل، وتعلم الرماية، أما قسم الغناء وما معه؛ فإنه خارج عن العادات المستحسنة، ويمكن أن يعتبر قوله: «وهو على وفق. . . إلخ» وجهاً آخر مستأنفاً؛ كأنه يقول: وأيضاً؛ فإن ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن العادات، بخلاف هٰذا القسم فخارج عنها، وهٰذا دليل على ذمه بالقصد الأول، وإن كان ظاهر كلامه أنه من الوجه الثالث؛ إلا أنه يبقى الكلام في ضابط محاسن العادات وسيئاتها: هل ما يتفق على كونه حسناً في كل أمة وكل وقت، أم ما هو؟ (د).

لخدمة ما هو مطلوب، وهو على وفق ما جرى في محاسن العادات؛ فإن هٰذا القسم خارج عنها بالجملة.

ويحقق ذٰلك أيضاً أن وجوه التمتعات هُيِّئَتْ للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً؛ فحصلت المنة بها من تلك الجهة، ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص[1] به في أصل الخلق، وإنما هي مبثوثة لم يحصل من جهتها تعرف بمنة، ألا ترى إلى قوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ﴾ [الأعراف: ٣٢].

وقال: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ . . .﴾ إلى قوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ١٠ ـ ٢٢].

وقوله: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨].

إلى أشباه ذٰلك[2]، ولا تجد في القرآن ولا في السنة تعرُّف الله إلينا بشيء خُلِقَ للهو واللعب.

فإن قيل: إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للإنسان مقصود، ولذٰلك كان مبثوثاً في القسم الأول؛ كلذَّة الطعام، والشَّراب، والوقاع،

---

(١) أي: لم يخلق شيء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب، ولٰكن هٰذين يصرف إليهما ما خلق للفوائد مما يكون قابلاً للتلهي به، ولذٰلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار إليه في الآيات؛ فالأولى جعل الامتنان فيها بإخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم، والثانية بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للإنسان، وبالبحرين وأنه يخرج منهما ما به الزينة، ولم يمتن بالتزين بهما، وكذا الآية الثالثة، وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب، وهٰذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه: إنه لم يقع الامتنان باللهو؛ أي: لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأصل خلقته للهو؛ فلا يتأتى الامتنان به كذٰلك. (د).

(٢) تتميم لقوله: «ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص به في أصل الخلق». (د).

والركوب، وغير ذٰلك، وطلبُ هٰذه اللذات بمجردها من موضوعاتها جائزٌ، وإن لم يطلب[1] ما وراءهـا من خدمة الأمور ونحوها؛ فليكن جائزاً أيضاً في اللهو واللعب بالتفرج في البساتين، وسماع الغناء، وأشباهها مما هو مقصود للشارع فعله.

والدليل على ذٰلك أمور:

ـ **منها**: بثّها[2] في القسم الأول.

ـ **ومنها**[3]: أنه جاء في القرآن ما يدل على القصد إليها؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: ٦].

وقال: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨].

وقال: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا[4] وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧].

---

(١) وحيث سلمتم أن هٰذه اللذات ومروحات النفس تقصد وإن لم يقصد معها ما يخدم الضروري، وهي حينما تتجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع وأنواع اللهو، يلزم أن تسلموا بجوازها وقصدها قصداً أولياً، وبهٰذا يعلم أنه يصلح دليلاً معارضاً؛ فانظر لِمَ لَم يعده رابعاً مع الثلاثة بعده؟ (د).

(٢) أي: انتشارها ومصاحبتها لأنواعه، حتى كأنها ملازمة لها؛ أي: فحكم الجواز في القسم الأول يكون منصباً عليها أيضاً. (د).

(٣) معارضة للوجه الثالث. (د).

(٤) سيأتي له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكراً ليس من مواضع الامتنان؛ فلا شأن له بإفادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين. (د).

وقال (ف): «السكر: الخمر، وإليه ذهب الجمهور، والآية نزلت بمكة والخمر إذ ذاك كانت حلالاً وتحريمها إنما كان بالمدينة اتفاقاً؛ فالآية منسوخة بآية المائدة».

وروي عن ابن عباس أنَّ السكر هو الخل بلغة الحبشة. =

وما كان نحو ذٰلك، وهٰذا كله في معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالأموال والتزين[1] بها، واتخاذُ السكر راجع[2] إلى معنى اللهو واللعب؛ فينبغي أن يدخل في القسم الأول.

ـ **ومنها**: أن هٰذه الأشياء إن كانت خادمة لضد المطلوب بالكل؛ فهي خادمة للمأمور به أيضاً[3] لأنها مما فيه تنشيط وعون على العبادة أو الخير، كما كان المطلوب بالكل كذٰلك؛ فالقسمان متحدان؛ فلا ينبغي أن يفرق بينهما.

فالجواب: إن استدعاء النشاط واللذات[4] إن كان مبثوثاً[5] في المطلوب بالكل؛ فهو فيه خادم للمطلوب بالفعل، وأما إذا تجرد عن ذٰلك؛ فلا نسلم أنه مقصود، وهي مسألة النزاع ولٰكن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضروري أو نحوه.

ومما يدل على ذٰلك قوله في الحديث: «كلُّ لهوٍ باطلٌ إلا ثلاثة»[6]؛

= وعن أبي عبيدة أنه المطعوم المتفكَّه به.

وعن علماء الحنفية أنه ما لا يسكر من الأنبذة؛ فلا نسخ في الآية.

والرزق الحسن التمر والزبيب وغير ذٰلك» اهـ.

(١) في الأصل: «التّزين».

(٢) بل لا شيء أدخل في باب اللهو من تناول المسكر. (د).

(٣) أي: وإن كانت خادمة لضد بعض المطلوب بالكل؛ فهي خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير؛ لما فيها من تنشيط البدن، وراحة النفس من الأتعاب والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال، عبادة وغيرها. (د).

(٤) في الأصل و (ط): «واللذة».

(٥) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعاً لخدمة ضروري كما هو القسم الأول وبين ما يكون مجرد لهو، والثاني محل النزاع، والذي يدل لنا الحديثان بعد، ولا يخفى عليك صلاحية هٰذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة، بل الأربعة على ما قررناه. (د).

(٦) الحديث صحيح بشواهده؛ كما بيّنتُه فيما مضى (١ / ٢٠٢)، ولله الحمد والمنَّة.

فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد، وأبطل البواقي.

وفي الحديث أن أصحاب رسول الله ﷺ مَلُّوا مَلَّة؛ فقالوا: يا رسول الله! حدثنا (يعنون بما ينشط النفوس). فأنزل الله عز وجل: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [1] الآية [الزمر: ٢٣].

---

(١) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (رقم ١٣) ثنا حجاج، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ٢٤٨) من طريق وكيع بن الجراح، كلاهما عن المسعودي عن عون بن عبدالله به.

وسماع وكيع من المسعودي ـ وهو عبدالرحمٰن بن عبدالله بن عتبة ـ بالكوفة قديم قبل اختلاطه، بخلاف سماع حجاج بن محمد الأعور، نصَّ على ذينك الإمام أحمد؛ كما في «الكواكب النيرات» (ص ٢٨٨، ٢٩٣).

إلا أن عون بن عبدالله روايته عن الصحابة مرسلة فيما قيل؛ كما في «تهذيب الكمال» (٢٢ / ٤٥٤)؛ فكيف روايته سبب النزول؟ فهو مرسل، بل معضل بلا شك.

وقد ذكره الواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٨٢ ـ ١٨٣) من غير سند.

وأخرج ابن جرير في «التفسير» (٢٣ / ٢١١) بسندٍ ضعيف عن ابن عباس؛ قال: قالوا: يا رسول الله! لو حدَّثتنا؟ قال: فنزلت: ﴿الله نزل أحسن الحديث﴾.

وأخرج إسحاق بن راهويه في «المسند» ـ كما في «المطالب العالية» (٣ / ٣٤٣ وق ١٣٦ / ب ـ المسندة) ـ، ومن طريقه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٤٥)، وابن حبان في «الصحيح» (١٤ / ٩٢ / رقم ٦٢٠٩ ـ الإحسان)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٨٢ ـ ١٨٣): أخبرنا عمرو بن محمد القرشي ثنا خلاد الصَّفَّار عن عمرو بن قيس الملائي عن عمرو بن مرة عن مصعب ابن سعدعن أبيه؛ قال: أنزل القرآن على رسول الله ﷺ، فتلا عليهم زماناً؛ فقالوا: يا رسول الله! لو قصصتَ علينا. فأنزل الله: ﴿ألم. تلك آيات الكتاب المبين...﴾ إلى قوله: ﴿نحن نقص عليك أحسن القصص...﴾ [يوسف: ١ ـ ٣]؛ فتلاها عليهم رسول الله ﷺ زماناً، فقالوا: يا رسول الله! لو حدَّثتنا. فأنزل الله: ﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾ [الزمر: ٢٣]، كلُّ ذٰلك يؤمرون بالقرآن. قال خلَّاد: وزاد فيه حين قالوا: يا رسول الله! ذكِّرنا. فأنزل الله: ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾ [الحديد: ١٦].

وأخرجه بنحوه ابن جرير في «التفسير» (١٢ / ٩٠) مختصراً من طريق محمد بن سعيد =

فذلك[1] في معنى أن الرجوع إلى كتاب الله بالجد فيه غاية ما طلبتم[2] وذلك ما بث فيه من الأحكام، والحِكم، والمواعظ، والتحذيرات، والتبشيرات الحاملة على الاعتبار، والأخذِ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والفوزُ بالنعيم المقيم، وهٰذا خلاف ما طلبوه.

= العطار، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ٧٤٠) عن الحسين بن عمرو العنقري، والبزار في «المسند» (رقم ٨٦ ـ مسند سعد و٣ / ٣٥٢ ـ ٣٥٣ / رقم ١١٥٣) عن الحسين بن عمرو والحسين بن الأسود وإسماعيل بن حفص، جميعهم عن عمرو بن محمد به.

وأخرجه ابن أبي عاصم في «المُذَكِّر والتذكير» (رقم ٢٤): ثنا حسين بن الأسود به.

قال البزار عقبه: «وهٰذا الحديث لا نعلمه يروى عن سعد [إلا] بهٰذا الإسناد، ولا نعلم رواه عن سعد إلا مصعب، ولا عن مصعب إلا عمرو بن مرة، ولا عن عمرو بن مرة إلا عمرو بن قيس، ولا عمرو بن قيس إلا خلَّاد بن مسلم».

قلت: إسناده جيد، رجاله ثقات رجال مسلم؛ غير خلَّاد وهو ثقة، وثقه ابن معين في رواية الدوري، وقال في رواية عثمان بن سعيد الدارمي: «لا بأس به»، وذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال أبو حاتم: «حديث مقارب».

وأعلَّه الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٢١٩) بالحسين بن عمرو، وقال عنه: «وثَّقه ابن حبان، وضعَّفه غيره، وبقية رجاله ثقات».

والحسين بن عمرو توبع؛ كما يظهر لك من التخريج السابق.

وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٤ / ٤٩٦) لابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبي الشيخ، وابن مردويه، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وقال ابن حجر في «المطالب»: «هٰذا حديث حسن»، وفي (ف): «فقال: يا رسول الله!»، والصحيح: «فقالوا»؛ كما أثبتناهُ.

(١) في (ط): «فكان ذٰلك».

(٢) انظره مع قوله: «وهٰذا خلاف ما طلبوه» لتوقف بينهما، ولعل الفرض بهٰذا أنه أولى ما يقع طلبكم له؛ كقوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الأهلة**﴾ [البقرة: ١٨٩]؛ فأجيبوا إلىٰ خير مما طلبوا، يعني: ولو كان ما طلبوه مما فيه اللهو واللعب مما يقصد شرعاً لأجابهم إليه، ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يجبهم إليه مباشرة، بل بما يكون مبثوثاً فيه فقط مع كونه خادماً لأصل ضروري، وهو الدين. (د).

قال الراوي: «ثم ملوا ملة؛ فقالوا: حدثنا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن! فنزلت سورة يوسف[1]» فيها آيات ومواعظ، وتذكيرات وغرائب تحثهم على الجد في طاعة الله، وتروح من تعب أعباء التكاليف مع ذٰلك؛ فدُلّوا على ما تضمن قصدهم مما هو[2] خادم للضروريات، لا ما هو خادم لضد ذٰلك.

وفي الحديث أيضاً: «إنّ لكلِّ عابد شِرَّةٍ، ولكلِّ شِرةٍ فَترة؛ فإما إلى سُنة، وإما إلى بدعة، فمن كانت فَترَته إلى سنة؛ فقد اهتدى، ومن كانت فترته إلى غير ذٰلك[3]؛ فقد هَلَك»[4].

---

(١) مضى تخريجه في الحديث السابق.

(٢) كذا في (ط)، وفي الأصل: «هما»، وفي غيرهما: «بما هو».

(٣) إنما يظهر الشاهد في الحديث على رواية: «ومن كانت فترته إلى غير ذٰلك»، وهو يشمل اللهو واللعب، وذٰلك كما هو الواقع أن كثيراً ممن تشددوا في العبادة حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملاذ النفوس، والبدعة بالمعنى الذي يحدده لها المؤلف، وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ليس لها أصل فيما ورد عن الشارع، إذا أخذ بها في معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو واللعب الذي يقصده كالغناء وما معه الذي هو موضوع كلامنا. (د).

(٤) أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ١٥٨، ١٦٥، ١٨٨، ٢١٠)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ٨٨)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٥١)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١١ ـ الإحسان)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (٢ / ١٢٦ / رقم ١٠٢٦)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (١ / ١٩٦) عن عبدالله بن عمرو بن العاص مرفوعاً، **وإسناده صحيح**.

وأخرجوه بألفاظ، الأول منها في «مسند أحمد»: «إن لكل عابد»، وعند غيره «[إن] لكل عامل»، أو «إن لكل عمل»، وعندهم جميعهم: «شِرَّة» بالراء، وفي الأصول كلها: «شدّة» بالدَّال، وهو خطأ، و«الشرَّة» هي الحرص على الشيء والرغبة والنشاط، قال الطحاوي: «فوقفنا بذٰلك على أنها هي الحدَّة في الأمور التي يريدها المسلمون من أنفسهم في أعمالهم التي يتقرَّبون بها إلى ربهم عز وجل، وأن رسول الله ﷺ أحبَّ منهم فيها ما دون الحدّة التي لا بد من القصر عنها والخروج منها إلى غيرها، وأمرهم بالتمسُّك من الأعمال الصالحة بما قد يجوز دوامهم عليه ولزومهم إياه؛ حتى يلقوا ربهم عز وجل». =

وأمـا آيات الزينة والجمال والسَّكَر؛ فإنما ذكرت فيها[1] لتبعيتها لأصول تلك النعم، لا أنها [هي] المقصود الأول في تلك النعم.

وأيضاً؛ فإن الجمال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول؛ لأنه خادم[2] له، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ [الأعراف: ٣٢].

= وفي البـاب عن أبي هريرة أخـرجه الترمذي في «الجامع» (رقم ٢٤٥٣)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٣٤٩)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ٨٩)، وتمام في «الفوائد» (٥ / ٦١ ـ ٦٢ / رقم ١٦٦٩ ـ ترتيبه) بإسنادٍ جيِّدٍ.

وعن ابن عبـاس أخـرجـه الـطحاوي في «المشكل» (٢ / ٨٨)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ١٠٢٧)، والبزار، ورجاله رجال الصحيح؛ كما في «مجمع الزوائد» (٢ / ٢٥٨ ـ ٢٥٩).

(١) أي: ذكـرت الزينة وما معها في الآيات المذكورة تبعاً لما ذكر فيها من أصول النعم المعتد بها؛ كالدفء، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة، وغيرها من المنافع التي أشار إليها هنا إجمالاً، وفصلها في آيات أخرى؛ كاللبن، والجلود تتخذ منها البيوت، وغير ذٰلك كما قال فيه: ﴿ولكم فيهـا منافع كثيرة﴾ [المؤمنون: ٢١]، ومما يحقق غرضه أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالاً وتفصيلاً لم يذكر الجمال والزينة في الآيات الأخرى، أعني: التي في معرض الامتنان، لا التي مثل آية: ﴿المـال والبنون﴾ [الكهف: ٤٦]؛ فإن هٰذه من باب آية: ﴿إنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾ [التغابن: ١٥]، وعدم ذكره في الآيات الأخرى يدل على أنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعاً، وقد عرفت منزلة التابع في المسائل السابقة، هٰذا ومتى كان نائب فاعل «ذكرت» عائداً على نفس الزينة وما معها كما قررنا لا على لفظ آيات؛ فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح. (د).

قلت: يرد (د) في كلامـــه هٰذا على (ف)، حيث قال: «لعله فيه ـ أي: في كتـاب الله تعالى ـ» اهـ.

وتابعه (م)؛ فأثبتها في المتن: «ذكرت فيه»، وقال في الهامش: «في (د) ذكرت فيها».

(٢) أي: وتقدم أن ما كان مبثوثاً فيه؛ فهو خادم للمطلوب بالفعل. (د).

وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّ اللهَ جميلٌ يُحبُّ الجمالَ»[1].

«إن الله يُحِب أن يَرى[2] أثر نِعْمتهِ على عَبْدِه»[3].

وأما السَّكَر؛ فإنه قال فيه: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾ [النحل: ٦٧]؛ فنسب إليهم اتخاذ السكر ولم يُحَسِّنْهُ، وقال: ﴿وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧]؛ فَحَسَّنَهُ.

فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف لا بنفس التصرف؛ كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف؛ فإنهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النعم، بل قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾ الآية [يونس: ٥٩]؛ فتفهم هذا.

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، ١ / ٩٣ / رقم ٩١) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) أي: فرؤية أثـر النعمة مما يخدمها، وقد جعل هٰذا الحديث وما قبله شاهداً للمباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة الندب، وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروهاً، راجع المسألة الثانية في المباح، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات من مأكل وملبس. . . إلخ. (د).

(٣) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الأدب، باب ما جاء أن الله تعالى يحبُّ أن يرى أثر نعمته على عبده، ٥ / ١٢٣ ـ ١٢٤ / رقم ٢٨١٩) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن» ـ، والطيالسي في «المسند» (رقم ٢٢٦١)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٣٥)، وابن أبي الدنيا في «الشكر» (رقم ٥١) عن عبدالله بن عمرو بن العاص، والحديث حسن، وله شواهد كثيرة، منها:

حديث عمران بن حصين أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ٤٣٨)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٤ / ٢٩١ و٧ / ١٠)، والطحاوي في «المشكل» (٤ / ١٥١)، والحاكم في «المعرفة» (ص ١٦١)، والطبراني في «الكبير» (١٨ / ١٣٥)، وابن أبي الدنيا في «الشكر» (رقم ٥٠) بلفظ: «إذا أنعم الله عز وجل على عبده نعمة يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»، وإسناده صحيح.

وانظر سائر الشواهد في: «المجمع» (٥ / ١٣٢ ـ ١٣٣)، و«غاية المرام» (رقم ٧٥).

وأما الوجه الثالث؛ فإنها إن فرض كونها خادمة للمأمور به فهي من القسم الأول؛ كملاعبة الزوجة، وتأديب الفرس، وغيرهما، وإلا؛ فخدمتهما للمأمور به بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، إذ[1] كان ذٰلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل كملاعبة الزوجة، ويكفي من ذٰلك أن يستريح بترك الأشياء كلها، والاستراحةُ من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لا دائماً كلُّ هٰذه الأشياء مباحة؛ لأنها خادمة للمطلوب بالقصد الأول.

أما الاستراحة إلى اللهو واللعب من غير ما تقدم؛ فهو أمر زائد على ذٰلك كله، فإن جاء به من غير مداومة؛ فقد أتى بأمر يتضمن ما هو[2] خادم للمطلوب الفعل؛ فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، فباين القسم الأول إذ جيء فيه بالخادم له ابتداء، وهٰذا إنما جيء فيه بما هو خادم للمطلوب الترك، لٰكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا[3] لم يداوم عليه، وهٰذا ظاهر لمن تأمله.

فصل

فإن قيل: هٰذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه؛ لأن كلا القسمين قد تضمن[4] ضد ما اقتضاه في وضعه الأول؛ فالواجب العمل على ما

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «إذا»، وكتب (د): «لعل الأصل: «إذ»؛ فهو تعليل لسابقه».

(٢) أي: النشاط والراحة التي هي خادم لما يطلب فعله من ضروري أو حاجي مثلاً؛ أي: فليس خادماً للمطلوب الفعل مباشرة، بل بواسطة، ولٰكنه يخدم مطلوب الترك مباشرة، أما القسم الأول؛ كالأكل، والشرب، وتأديب الفرس مثلاً؛ فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة، فلذٰلك اختلف حكمهما. (د).

(٣) فإذا داوم عليه وضيع الوقت فيه؛ لم يكن خدم به شيئاً من المصالح، بل كان مضيعاً لها؛ فلهٰذا نهي عن الدوام. (د).

(٤) كما هي عبارته أول المسألة حيث قال فيهما: «وقد يصير مطلوب... إلخ»، وقوله: =

يقتضيه الحال في الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال، وما زاد على ذٰلك لا فائدة فيه فيما يظهر، إلا تعليق الفكر بأمر صناعي، وليس هٰذا من شأن أهل الحزم من العلماء.

فالجواب: إنه ينبني عليه أمور[1] فقهية، وأصول عملية.

ـ **منها**: الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للمفاسد، وما لا يطلب الخروج عنه، وإن اعترضت العوارض، وذٰلك أن القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر؛ كالبيع، والشراء، والمخالطة، والمساكنة إذا كثر الفساد في الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته؛ فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هٰذا، ولٰكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، وهي إما مطلوب بالأصل[2]، وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكف عن ذٰلك أدى إلى التضييق والحرج[3]، أو تكليف ما لا يطاق، وذٰلك مرفوع عن هٰذه الأمة؛ فلا بد للإنسان من ذٰلك، لٰكن مع الكف عما

= «على ما يقتضيه الحال. . . إلخ»؛ أي: فإن أدى استعماله إلى تفويت مصلحة نهي عنه، وإلا فلا. (د).

(١) أي: فروع في مسائل متنوعة، وقوله: «وأصول عملية»؛ أي: قواعد كلية تفيد عملاً كما سيقول: «فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد». (د).

(٢) يرجع إلى قوله: «مطلوبة بالجزء»، وما بعده يرجع إلى ما بعده. (د).

(٣) يرجع إلى قوله: «خادم»، وقوله: «أو تكليف» راجع إلى قوله: «إما مطلوب بالأصل» فإن الحاجي خادم للضروري الذي هو حفظ الحياة في البيع والشراء والمساكنة مثلاً، فإن كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذي هو ضروري، وكان يتحرج فقط بتركه؛ كان خادماً للمطلوب بالأصل. (د).

يستطاع الكف عنه، وما سواه؛ فمعفوٌّ عنه لأنه بحكم التبعية[1] لا بحكم الأصل.

وقد بسطه[2] الغزالي في كتاب الحلال والحرام من «الإحياء» على وجه أخص[3] من هٰذا، فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد.

[وقد][4] قال ابن العربي[5] في مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه: «فإنْ قيل: فالحمام دار يغلب فيها المنكر؛ فدخلوها إلى أن يكون [حراماً][4] أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً؛ فكيف أن يكون جائزاً؟ قلنا: الحمّام موضع تداوٍ وتـطهر؛ فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات،

---

(1) أي: لضروريه أو حاجيه فقط، ولو كان بحكم الأصل مباحاً لما ألزم بالوقوف عند حد، وقد سماه عفواً كما سبق له في ذكر مرتبة العفو، وأنها مرتبة غير الأحكام الخمسة، وليست داخلة في المباح.

(2) في (ف): «بسط»، واستظهر المثبت، وهو الصواب.

(3) لأنه بناه على أن المناكر تأتي من طبيعة المباحات إذا استرسل فيها دون حد، أما هنا؛ فالمناكر التي مثل بها المؤلف عارضة، خارجة عن نفس المباحات، لا دخل للمؤلف في جلبها؛ فهو يقول: «إذا أخذ الموضوع عاماً أدخل على المباحات مطلقاً ما يقتضي حظرها، سواء أكان من جهتها هي أم كان من عوارض خارجة عنها؛ فإنها تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة، مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع في المحظورات دفعاً للحرج ولتكليف ما لا يطاق، ويكون ما لابسها من المحظورات من باب العفو». (د).

قلت: قال الغزالي في «إحياء علوم الدين» (٢/٩٧): «إنَّ أكثر المباحات داعية إلى المحظورات حتى استكثار الأكل واستعمال الطيب للمتعزِّب؛ فإنه يحرك الشهوة، ثم الشهوة تدعو إلى الفكر، والفكر يدعو إلى النظر، والنظر يدعو إلى غيره...» إلى أن قال: «وهٰكذا المباحات كلها، إذا لم تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة مع التحرز من غوائلها بالمعرفة أولاً، ثم بالحذر ثانياً؛ فقلما تخلو عاقبتها عن خطر، وكذا كل ما أخذ بالشهوة؛ فقلما يخلو عن خطر» اهـ.

(4) سقط من (ط).

(5) انظر كلاماً له عن الحمام في «عارضة الأحوذي» (١٠ / ٢٤٤ ـ ٢٤٦).

وتظاهر المنكرات، فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه، والمنكرُ اليوم في المساجد والبلدان؛ فالحمام كالبلد عموماً، وكالنهر خصوصاً». هٰذا ما قاله، وهو ظاهر في هٰذا المعنى[1].

وهٰكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها، وهٰذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرج، وأما إذا لم يؤد إليه وكان في الأمر المفروض مع ورود النهي [سعة][2] كسد الذرائع؛ ففي المسألة نظر، ويتجاذبها طرفان[3]؛ فمن اعتبر العارض سدّ في بيوع الآجال وأشباهها من الحيل، ومَن اعتبر الأصل لم يسدّ ما لم يبدُ الممنوع صراحاً[4].

ويدخل أيضاً في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب[5]؛ فإن لاعتبار الأصل[6] رسوخاً حقيقياً، واعتبارُ غيره تكميلي من باب التعاون، وهو

---

(١) وقد عقد لهٰذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح [١ / ٢٨٧]، وفصله هناك تفصيلاً وافياً. (د).

(٢) سقط من (ط).

(٣) إلا أنه في (٥ / ١٩٩) تمسك بأصل الإباحة، ولم يلتفت إلى التفريق بين المراتب؛ فقال: «. . . الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية، إذا اكتنفها من خارج أمور لا ترضى شرعاً؛ فإنَّ الإقدام على جلب المصالح صحيح، على شرط التحفظ، بحسب الاستطاعة من غير حرج. . .»، وذكر أمثلة مختلطة، منها ما هو ضروري، ومنها ما هو حاجي، ومنها ما قد يكون من المرتبة الثالثة كشهود الجنائز.

(٤) فإن ظهر أنه يقع في الممنوع غالباً أو قطعاً، مع فرض المسألة وهو أنه في سعة ليس فيها حرج ولا تكليف ما لا يطاق؛ فإنه لا خلاف في اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول في هٰذا المباح. (د).

(٥) كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة، لٰكن الأصل في الأشياء الطهارة؛ فهل تصح الصلاة فيها مع الشك؟ ينبني الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأي مالك، أو العكس كما هو رأي ابن حبيب. (د).

(٦) في الأصل: «الاعتبار بالأصل».

ظاهر.

أما إذا[1] كان المباح مطلوب الترك بالكل؛ فعلى خلاف ذلك، [إذ] لا يجوز لأحد أن يستمع إلى الغناء وإن قلنا إنه مباح إذا حضره منكر أو كان في طريقه؛ لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه، ولا هو خادم لمطلوب الفعل؛ فلا يمكن[2] والحالة هٰذه أن يستوفي المكلف حظه منه؛ فلا بد من تركه جملة، وكذٰلك اللعب وغيره.

وفي كتاب «الأحكام» بيان لهٰذا المعنى في فصل الرخص، وإليه يرجع وجه الجمع بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها.

فإن قيل: فقد حذر السلف من التلبس بما يجر إلى المفاسد وإن كان أصله مطلوباً بالكل أو كان خادماً للمطلوب؛ فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهها مما هو مطلوب شرعاً، وحض كثير من الناس على ترك التزوج وكسب العيال؛ لما داخل هٰذه الأشياء واتبعها[3] من المنكرات والمحرمات.

وقد ذكر عن مالك أنه ترك[4] الجمعات، والجماعات، وتعليم العلم، واتباع الجنائز، وما أشبه ذٰلك مما هو مطلوب لا يحصل إلا مع مخالطة الناس،

---

(١) هٰذا مقابل قوله: «وذٰلك أن القواعد المشروعة بالأصل»، وبها ينجلي الفرق. (د).

(٢) تفريع على النفي، وبيانه أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادماً له وحضره المنكر وعوَّلنا على المنع منه بسبب ذٰلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف حظه من ذٰلك المباح؛ فلذا أبيح له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه، أما هنا؛ فليس كذٰلك، فحظه منه كالعدم؛ فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر، فقوله: «فلا بد من تركه» تفريع على قوله: «لأنه غير مطلوب. . . إلخ»، ومعنى «لا يمكن» لا يجوز. (د).

(٣) في (ط): «واستبعها».

(٤) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه، وكان لا يحب أن يذكر ذٰلك للناس؛ لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى؛ فليس مما نحن فيه. (د).

وهٰكذا غيره، وكانوا [علماء، وفقهاء، وأولياء، ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب المثوبات، وهٰذا كله له دليل في الشريعة؛ كقوله عليه الصلاة والسلام][1]: «يُوشِكُ أن يَكونَ خَيرُ مالِ المُسلمَ غنماً يَتْبَعُ بها شَعَفَ الجِبَالِ ومواقعَ القَطْرِ، يَفِر بدينه من الفِتن»[2]، وسائر ما جاء في طلب العزلة[3]، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء، ندباً أو وجوباً، خادماً لمطلوب أو مقصوداً لنفسه؛ فكيف بالمباح؟

فالجواب: إن هٰذا المعنى لا يرد من وجهين:

أحدهما: أنا إنما تكلمنا في جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها[4]، فمن عمل على أحد الجائزين؛ فلا حرج عليه، ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء؛ لأنا لم نتعرض[5] في هٰذه المسألة للنظر فيه.

والثاني: أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلفُ من ذٰلك إنما هو بناء على

---

(١) سقط من (ط).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب من الدّين الفِرارُ من الفتن، ١ / ٦٩ / رقم ١٩) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً، وفيه: «. . . أن يكون خيرَ مال المسلم غنمٌ. . .».

قال (ف): «شعف الجبال؛ أي: رؤوسها، والمراد بمواقع القطر: الأودية والصحارى».

(٣) كما تراه في كتاب «العزلة» للخطابي، و«الرسالة المغنية في السكوت ولزوم البيوت» لابن البناء البغدادي (ت ٤٧١هـ)، و«الأمر بالعزلة في آخر الزمان» لابن الوزير (ت ٨٤٠هـ)، وكلها مطبوعة.

(٤) أي: من الحاجية، وهي التي يؤدي الكف عنها إلى ضيق وحرج. (د).

قال (ف): «ولعله: لا عن غيرها؛ فتأمل».

(٥) انظره في قوله: «لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل»، وقوله: «وهٰكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها»، وجعله ما فيه السعة محل نظر، يجري فيه الخلاف في سد الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب، وهل يقال: إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء، وكذٰلك الحاجية المؤدية إلى الضيق والحرج الفادح. (د).

معـارض أقوى في اجتهادهم مما تركوه؛ كالفرار من الفتن؛ فإنها في الغالب قادحة في أصول[1] الضروريات؛ كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل، [أو ما أشبه ذٰلك]، أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس، مع المفسدة المنجرة بسببه، أو ترك[2] ورع المتورع يحمل على نفسه مشقـة يحتملها، والمشقات تختلف كما مر في كتاب الأحكام؛ فكل هٰذا لا يقدح في مقصودنا على حال.

فصل

ـ **ومنها**: الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب، وذٰلـك أن ما كان منهـا خادماً لمأمور به تصور فيه أن ينقلب إليه؛ فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسببٌ في إقامة ما هو ضروري، لا فرق في ذٰلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب، وبين ما ليس كذٰلك، وليس بينهمـا تفـاوت يعتـد به إلا في أخـذه من جهـة الحظ، أو من جهة الخطاب الشرعي؛ فإذا أخذ من جهة الحظ؛ فهو المباح بعينه، وإذا أخذ من جهة الإذن الشـرعي؛ فهـو المطلوب بالكل[3] لأنه في القصد الشرعي خادم للمطلوب،

---

(١) أما الجمعة والجماعات؛ فمن مكملات إقامة الدين، لما فيها من إظهار أبهة الإسلام وقوة أهله إلى آخر ما سبق. (د).

(٢) عطف في المعنى على قوله: «للإشكال»؛ أي: أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطقها كثير من الناس، لا أن ذٰلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول في المباحات المذكورة؛ فيصح أن يكون «ترك» فعلاً مبنياً للمجهول؛ أي: ترك ما ذكر لأجل ورع المتورع من هٰؤلاء. (د). وفي (ط): «ترك ورع لمتورع».

(٣) بمـراجعـة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام، ويعلم أن كون المباح مطلوباً بالكل لا يتوقف على أخذه من جهة الإذن كما هو ظاهر العبارة، وأن المباح المطلوب بالكل لا بد أن يكون خادماً لمطلوب، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط؛ =

وطلبه بالقصد الأول، وهٰذا التقسيم قد مر بيانه في كتاب الأحكام.

فإذا ثبت هٰذا؛ صح في المباح الذي هو خادم المطلوب[1] الفعل انقلابُه طاعة؛ إذ ليس بينهما إلا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن، وأما ما كان خادماً لمطلوب الترك، فلما كان مطلوب الترك بالكل؛ لم يصح[2] انصرافه إلى جهة المطلوب الفعل لأنه إنما ينصرف إليه من جهة الإذن وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول، وإذا أخذ من جهة الحظ؛ فليس بطاعة، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة؛ فاللعب مثلاً ليس في خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها؛ فإن هٰذا داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها، بخلاف اللعب؛ فإنه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضدٌّ لها، وحاصل هٰذا المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة، لا أنه مخير فيه كالمباح حقيقة، وقد مر[3] بيان ذٰلك.

وعلى هٰذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح؛ فإن من الناس من يقول: إنه ينقلب بالقصد طاعة، وإذا عرض على هٰذا الأصل تبين الحق[4] فيه إن شاء

= حتى يكون أخذاً له من جهة اختياره وإرادته لا غير، وأن الحظ على ضربين: فما كان داخلاً تحت الطلب؛ فللعبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه، والثاني غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو؛ فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه، ويعلم أيضاً أن قوله: «فهو مطلوب بالكل» ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف، بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من جهة الإذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطلب بالكل، يعني: ومتى أخذ كذٰلك بريء من الحظ وخرج عن كونه مباحاً إلى كونه طاعة. (د).

(١) في الأصل و (ط): «للمطلوب».

(٢) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان يخدمه، مع أنه إنما يخدم ضده، وأيضاً إنما ينصرف إليه لو كان داخلاً تحت الطلب (أي الكلي)، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل، وحينئذ؛ فلا يتأتى أخذه من جهة الإذن حتى يبرأ من الحظ؛ فينقلب طاعة. (د).

(٣) أي: في المسألة الرابعة من المباح. (د).

(٤) أي: وإنه غير معقول انقلابه طاعة؛ لأنه من قسم المنهي عنه بالكل؛ فلا يتأتى أن ينظر =

الله تعالى.

فإن قيل: إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول؛ فقد مرّ أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني، فاللعب والغناء ونحوهما إذا قصد باستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة؛ فقد صارت على هٰذا الوجه طاعة؛ فكيف يقال: إن مثل هٰذا لا ينقلب بالنية طاعة؟

فالجواب: إن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء، بل من جهة ما تضمن من ذٰلك، لا[1] بالقصد الأول؛ فإنه استوى مع النوم مثلاً، والاستلقاء على القفا، واللعب مع الزوجة، في مطلق الاستراحة، وبقي اختيار كونه لعباً على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح فإذا أخذه من اختياره فهو سعي في حظه؛ فلا طلب، وإن أخذه من جهة الطلب؛ فلا طلب[2] في هٰذا القسم كما تبين.

ولو اعتبر[3] فيه ما تضمنه بالقصد الثاني؛ لم يضر الإكثار منه والدوام عليه، ولا كان منهياً عنه بالكل؛ لأنه قد تضمن خدمة المطلوب الفعل، فكأن

= إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له لأنه لم يطلبه جزئياً، وهو ظاهر، ولا كلياً؛ لأنه منهي عنه. (د).

(١) أي: لم يكن اعتبار للغناء بالقصد الأول، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير، أما هو نفسه؛ فليس معيناً بل صادّاً عن المطلوب. (د).

(٢) أي: بالقصد الأول المعتد به، يعني: ولا طاعة بدون طلب شرعي؛ لأنها امتثال أمر الشارع. (د).

(٣) أي: لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني، واعتد به في نظر الشارع حتى يكون مطلوباً؛ فيؤخذ من جهة الطلب فينقلب طاعة، لو كان كذٰلك ما نهى الشارع عن استدامته؛ لأنه يكون حينئذ خادماً لمطلوب الشارع، والواقع والفرض أنه خادم لضده مباشرة، ومطلوب الترك بالكل؛ فهٰذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة. (د). وفيه سقط من (ط).

يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذٰلك، هٰذا خلف، وإنما يصير هٰذا شبيهاً بفعل المكروه طلباً لتنشيط النفس على الطاعة؛ فكما أن المكروه بهٰذا القصد لا ينقلب طاعة كذٰلك [ما كان][1] في معناه أو شبيهاً به.

فصل

ـ **ومنها**: بيان وجه دعاء النبي ﷺ لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: «قَليلٌ تُؤَدِّي شكْرَهُ خَيرٌ من كثيرٍ لا تُطيقُه»[2]، ثم دعا له بعد ذٰلك؛ فيقول القائل: لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له؟ وجواب هٰذا راجع إلى ما تقدم من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل[3] الطلب؛ فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له.

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له[4] كقوله: «إنَّ أخْوَفَ ما أخافُ عليكم ما يُخرِجُ اللهُ لكم من بَركاتِ الأرض». قيل[5]: وما بركاتُ الأرض؟ قال: «زَهرةُ الدنيا». فقيل: هل يأتي الخيرُ بالشر؟ فقال: «لا يأتي الخير إلا بالخير، وإنّ هٰذا المالَ حُلوةٌ خَضِرَةٌ»[6] الحديث.

وقال حكيم بن حزام: سألت النبي ﷺ فأعطاني، ثم سألته فأعطاني،

---

(١) سقط من (ط).

(٢) الحديث ضعيف جداً؛ كما بيَّنتُهُ بإسهاب في التعليق على (٢ / ٤٤٨).

(٣) في (ط): «وأصل». (٤) في (ط): «مشروعية اكتسابه».

(٥) في (ط): «قال».

(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس عليها، ١١ / ٢٤٤ / رقم ٦٤٢٧) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

قال (ف): «أي أنه في نضارته كثمرة حلوة المذاق خضرة اللون».

[ثم سألته فأعطاني]، ثم قال: «إنَّ هٰذا المالَ خَضِرَةٌ حُلوةٌ»[1] الحديث، وقال: «المُكْثِرُونَ هُم الأقلونَ يوم القيَامة»[2] الحديث.

وما أشبه ذٰلك مما أشار به إلى التحذير من الفتنة، ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدِّي إلى ذٰلك، ولا عن الزائد على ما فوق الكفاية، بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعاً مطلوب، وإنما الاكتساب خادم لذٰلك المطلوب؛ فلذٰلك كان الاكتساب من أصله حلالاً إذا روعيت فيه شروطه، كان صاحبه ملياً أو غير ملي، فلم يخرجه النهي عن الإسراف فيه عن كونه مطلوباً في الأصل؛ لأن الطلب أصلي، والنهي تبعي؛ فلم يتعارضا، ولأجل هٰذا ترك النبي ﷺ أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون إليه في دنياهم ليستعينوا به، وهو ظاهر من هٰذه القاعدة.

والفوائد المبنيَّة عليها كثيرة.

* * * * *

---

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، ٣ / ٣٣٥ / رقم ١٤٧٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى، ٢ / ٧١٧ / رقم ١٠٣٥) عن حكيم بن حزام رضي الله عنه مرفوعاً.

وما بين المعقوفتين سقط من (م)، وفي (د) تكرر مرة رابعة.

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاستقراض، باب أداء الديون، ٥ / ٥٤ ـ ٥٥ / رقم ٢٣٨٨) عن أبي ذر مرفوعاً بلفظ: «إن الأكثرين هم الأقلُّون؛ إلا من قال بالمال هٰكذا وهٰكذا. . .».

وأخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ٣٩١) باللفظ الذي أورده المصنف عن أبي هريرة مرفوعاً. وفي (ط): «هم المقلُّون».

المسألة السادسة عشرة

قد تقدم أن الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التَّركي، وإنما ذٰلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسدِ الناشئة عن مخالفة ذٰلك.

وعلى ذٰلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء إلى أربعة أقسام، وهي: الوجوب، والندب، والكراهة، والتحريم.

وثَمّ اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذٰلك الانقسام، بل يبقى الحكم تابعاً لمجرد الاقتضاء، وليس للاقتضاء إلا وجهان:

أحدهما: اقتضاء الفعل.

والآخر: اقتضاء الترك.

فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب، ولا بين مكروه ومحرم، وهٰذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية، ومن حذا حذوهم ممن اطّرح مطالب الدنيا جملة، وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة؛ إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما، بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك، وعلى المكروه أنه محرم، وهٰؤلاء هم الذين عدُّوا المباحات من قبيل الرخص كما مر[1] في أحكام الرخص، وإنما أخذوا هٰذا المأخذ من طريقين:

---

(١) في الإطلاق الرابع للرخصة، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقاً؛ فهو رخصة، والعزيمة هي الأولى التي نبه عليها بقوله: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾** [الذاريات: ٥٦]؛ فالأصل أنهم ملك، وليس لهم عليه من حق ولا حظ، بل عليهم التوجه الكلي لعبادته، وترك كل ما يشغل عنها حتى من المباحات؛ فالإذن لهم في نيل حظوظهم رخصة وتوسعة. (د).

أحدهما: من جهة الآمر، وهو رأي من[1] لم يعتبر في الأوامر والنواهي إلا مجرد الاقتضاء، وهو[2] شامل للأقسام كلها، والمخالفة فيها كلها مخالفة للآمر والناهي، وذٰلك قبيح شرعاً، دع القبيح عادة، وليس[3] النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب، بل النظر إلى مواجهة الآمر بالمخالفة، ومن هٰؤلاء من بالغ في الحكم بهٰذا الاعتبار؛ حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات، وعد كل مخالفة كبيرة، وهٰذا رأي أبي المعالي في «الإرشاد»؛ فإنه لم ير الانقسام إلى الصغائر والكبائر بالنسبة إلى مخالفة الآمر والناهي، وإنما صح عنده الانقسام بالنسبة إلى المخالفات في أنفسها، مع قطع النظر عن الآمر والناهي، وما رآه يصح في الاعتبار[4].

والثاني: من جهة معنى الأمر والنهي، وله اعتبارات:

---

(1) هو أبو منصور الماتريدي، قال: إن صيغة الأمر للطلب أي ترجيح الفعل على الترك، وعزاه في «الميزان» [1 / 207] إلى شيوخ سمرقند، وقالوا في النهي ما قالوه في الأمر؛ فيكون معناه طلب الكف أي ترجيح الترك على الفعل، وقوله: «الآمر» بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته في الطريق الثاني بقوله: «من جهة معنى الأمر»؛ إلا أن قوله: «وهو رأي... إلخ» يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الآمر، وهو يحتاج إلى نص منه؛ إلا أن يقال: معناه أنه يوافق هٰذا الرأي. (د).

(2) أي: الاقتضاء؛ لأنه الطلب بلا شرط شيء. (د).

(3) أي: وإلا لجاء الفرق بين المكروه والحرام، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة، وقوله: «بهٰذا الاعتبار»؛ أي: مواجهة الآمر بالعصيان والمخالفة، والمعقول أنه باعتبار الآمر لا فرق. (د).

قلت: وفي (ف): «... عادة وشرعاً، وليس...»، وقال: «كذا بالأصل ولعل كلمة «وشرعاً» زائدة، والمعنى: اترك القبح العادي ولا تنظمه في سلك البيان؛ فإنه مفروغ منه ومُسَلَّم» اهـ.

(4) انظر تعليق ابن القيم وبيانه مراد أبي المعالي في «مدارج السالكين» (1 / 315 ـ ط الفقي). وكلام أبي المعالي في «الإرشاد» (ص 328 ـ ط أسعد تميم).

أحدها: النظر إلى قصد التقرب بمقتضاها؛ فإن امتثال الأوامر واجتناب النواهي من حيث هي تقتضي التقرب من المتوجه إليه، كما أن المخالفة تقتضي ضد ذٰلك؛ فطالب القرب لا فرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب؛ لأن الجميع يقتضيه حسبما دلت[1] عليه الشريعة، كما أنه لا فرق بين المكروه والمحرم عنده؛ لأن الجميع يقتضي نقيض القرب، وهو إما البعد، وإما الوقوف عن زيادة القرب، والتمادي في القرب هو المطلوب؛ فحصل من تلك[2] أن الجميع على وزان واحد في قصد التقرب والهرب عن البعد.

والثاني: النظر إلى ما تضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد [عند الامتثال، وضدٌّ ذٰلك عند المخالفة، فإنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد][3]؛ فالباني على مقتضى ذٰلك لا يفترق عنده طلب من طلب، كالأول[4] في القصد إلى التقرب.

وأيضاً[5]؛ فإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعاً إلى تكميل[6] خادم، ومكمِّلٍ مخدوم، وما هو كالصفة والموصوف؛ فمتى حصلت

(١) كما سيأتي في الحديث بعد التقرب بهما معاً، وقد أخر المكروه والحرام عن قوله: «حسبما دلت عليه الشريعة»، مع أنه سيأتي له في الأحاديث التي يذكرها بعد ما يدل عليه، فلو قدمه عليه ليكون راجعاً للجميع؛ لكان أظهر. (د).

(٢) في (ط): «ذٰلك».

(٣) سقط من (ط).

(٤) أي: كالتقرير الذي قرر به الاعتبار الأول؛ فالكل إما طلب مصلحة أو درء مفسدة. (د).

(٥) وجه ثان مبني على الاعتبار الثاني، ومحصله أن المندوب مآله إلى أنه خادم مكمل للواجب، وهٰذا مخدوم مكمل به، وأنه معه كالصفة للموصوف، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات؛ فالحكم على الموصوف يسري على الوصف بلا تمييز بينهما. (د).

(٦) في (م): «مكمِّل».

المندوبات كملت الواجبات، وبالضد؛ فالأمر[1] راجع إلى كون الضروريات آتية على أكمل وجوهها؛ فكان الافتقار إلى المندوبات كالمضطر إليه في أداء الواجبات، فزاحمت المندوبات الواجبات في هٰذا الوجه من الافتقار؛ فحكم عليها بحكم واحد.

وعلى هٰذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات من حيث كانت رائداً لها[2] وأنساً بها؛ فإن الأنس بمخالفةٍ ما يوجب[3] بمقتضى العادة الأنس بما فوقها؛ حتى قيل[4]: «المعاصي بريد الكفر».

---

(١) أي: المسمى في عرف غير هٰؤلاء طلباً غير جازم أو مندوباً هو منصب في الحقيقة على الواجب معتبراً فيه الكمال، ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقاً سواء تعلق في ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الأكمل، وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معاً. (د).

(٢) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها، كما يمهد الرائد لمن وراءه، ومتى تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة جرؤت على أكبر منها؛ كما في حديث البخاري: «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده»؛ أي: فلا يزال يترقى من سرقة أمثال هٰذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التي يتقطع فيها يده. (د).

قلت: والحديث الذي أورده الشارح أخرجه البخاري في «صحيحه» (١٢ / ٨١ / رقم ٦٧٨٣، ٦٧٩٩)، ومسلم في «صحيحه» (٣ / ١٣١٤ / رقم ١٦٨٧) عن أبي هريرة، ومضى تخريجه (٢ / ٣٩).

وفي (ط): «رائداً إليها»، وفي الأصل و (ف): «رائداً عليها»، وقال (ف): «الأنسب رائداً لهم من راد لهم الكلأ يروده روداً، وهو رائد؛ أي: طالب به لأجلهم؛ فكذا المكروهات هنا كأنها تطلب المحرمات وتسعى إليها».

(٣) في الأصل: «فإن الإنسان بمخالفة توجب»، وهو خطأ، والصواب ما أثبتناه.

(٤) أسنده البيهقي في «الشعب» (٥ / ٤٤٧ / رقم ٧٢٢٣) إلى أبي جعفر بن حمدان عن أبي حفص به، ونسبها ابن القيم في «مدارج السالكين» (١ / ٤٢٥ ـ ط الفقي) إلى بعض السلف، وتكلم عليها بما يشفي ويغني.

ودل على ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤].

وتفسيره في الحديث[١].

وحديث: «الحلال بيِّن والحرامُ بيِّن، وبينهما أُمور مشتَبهات...»[٢] إلخ.

---

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب ومن سورة ﴿ويل للمطففين﴾، رقم ٣٣٣٤)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة»(رقم ٤١٨)، و«التفسير» (٢ / ٥٠٥ / رقم ٦٧٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب ذكر الذنوب، رقم ٤٢٤٤)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٩٧)، وابن جرير في «التفسير» (١ / ٨٧ و٣٠ / ٦٢)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥١٧)، وابن حبان في «الصحيح» (٣ / ٢١٠ / رقم ٩٣٠ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / رقم ٧٢٠٣)، وعبد بن حميد وابن المنذر وابن مردويه في «تفاسيرهم» ـ كما في «الدر المنثور» (٦ / ٣٢٥) ـ بإسنادٍ حسن عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ؛ قال: «إنَّ العبد إذا أخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتةً سوداء، فإنْ هو نزع واستغفر وتاب؛ صَقَلَتْ قلبه، وإنْ عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه؛ فهو الران الذي ذكره الله ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾.

وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وقال الذهبي في «المهذب» ـ فيما نقل المناوي في «فيض القدير» ـ: «إسناده صالح».

قال (د): «ومعنى ران على قلبه: غطاه، أي: فالمعاصي الرائنة على قلوبهم كانت سبباً في شقائهم بالكفر، وهٰذا وإن كان غير ما نحن فيه إلا أنه تقريب للموضوع، وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها، وإن كانت الآية في الحرام المؤدي إلى الكفر، لا في المكروه المؤدي إلى الحرام، أما الحديثان بعد؛ فدليلان على كلا النظرين السابقين برمتهما، فالقرب والمصلحة وتكميل الواجب في حديث: «ما تقرب إلى عبدي»، والبعد والمفسدة وخدمة الحرام في حديث: «الحلال بين»؛ فعليك بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الإطالة.

(٢) مضى تخريجه (ص ٣٠٦)، وهو في «الصحيحين».

فقوله[1]: «كالراعي حول الحِمَى يُوشك[2] أن يقع فيه»[3].

وفي قسم الامتثال قوله: «وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضتُ عليه»[4] الحديث.

والثالث: النظر إلى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهي شكراناً على الإطلاق، وكان خلاف ذٰلك كفراناً على الإطلاق، فإذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العرش إلى الفرش بحسب الارتباط الحكمي وما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣].

وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ . . .﴾ إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٤].

وأشباه ذٰلك.

فتصريف النعمة في مقتضى الأمر شكرانٌ لكل نعمة وصلت إليك، أو

---

(١) إما أن يكون خبره محذوفاً يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه، وإما أن يكون الأصل هٰكذا: «إلى آخر قوله»، والأول غير مألوف في تأليفه. (د).

(٢) أي: فكثيراً ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سبباً للوقوع في محرم، حيث يكون المشتبه فيه؛ إما مكروهاً، أو خلاف الأولى فقط. (د).

(٣) قطعة من حديث النعمان بن بشير، المتقدم (ص ٣٠٦)، وهو في «الصحيحين».

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقاق، باب التواضع، ١١ / ٣٤٠ ـ ٣٤١ / رقم ٦٥٠٢)، وغيره عن أبي هريرة ضمن حديث إلٰهي.

قال (د): «فأنت ترى النوافل كملت الفرائض حتى أوصلت العبد إلى هٰذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها».

كانت سبباً في وصولها إليك، والأسباب الموصلة ذٰلك إليك لا تختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم؛ فحصل شكر النعم التي في السماوات والأرض وما بينهما وتصريفها في مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت إليك أو كانت سبباً فيها كذٰلك أيضاً.

وهٰذا النظر ذكره الغزالي في «الإحياء»[1]، وهو يقتضي أن لا فرق بين أمر وأمر ولا [بين] نهي ونهي؛ فامتثال كل أمر شكران على الإطلاق، ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق، وثم أوجه أخر يكفي منها ما[2] ذكر، وهٰذا النظر[3] راجع إلى مجرد اصطلاح لا إلى معنى يختلف فيه؛ إذ لا ينكر أصحاب هٰذا النظر انقسام الأوامر والنواهي كما يقوله[4] الجمهور بحسب التصور[5] النظري، وإنما أخذوا في نمط آخر، وهو أنه لا يليق بمن يقال له: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] أن يقوم بغير التعبد وبذل المجهود في التوجه إلى الواحد المعبود، وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل إلى مشاحَّة العبد لسيده في طلب حقوقه، وهٰذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً في[6] الدنيا ولا في الآخرة؛ إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد، بل عليه بذل المجهود، والربُّ يفعل ما يريد.

فصل

ويقتضي هٰذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهي عنه، فإنه إذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً؛ ثبت أن المخالف

---

(١) انظر: (٤ / ٨٨).
(٢) في (ط): «لما».
(٣) أي: الذي بنى عليه هٰذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفي. (د).
(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «يقول».
(٥) أو كما قال في صدر المسألة: «بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر». (د).
(٦) في (د): «لا في...».

مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة، من حيث هي مخالفة الأمر[1] أو النهي، أو من حيث ناقضت التقرب، أو من حيث ناقضت وضع المصالح، أو من حيث كانت كفراناً للنعمة.

ويندرج هنا المباح على طريقة هٰؤلاء من حيث جرى عندهم مجرى الرخص، ومذهبُهم الأخذ بالعزائم، وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف؛ فيحصل من ذٰلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذٰلك الوجه، وإذا كان مرجوحاً؛ فالراجح الأخذ بما يضاده من المأمورات، وتركُ شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة؛ فالنزول إلى المباح على هٰذا الوجه مخالفة[2] في الجملة، وإن لم تكن مخالفة في الحقيقة.

وبهٰذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «يا أيُّها الناس توبوا إلى الله؛ فإني أتوب إلى الله في اليوم سبعين مرة»[3].

---

(١) المناسب للطريق الأول في كلامه أن يقول: «مخالفة الآمر والناهي»، كما يناسب أن يزيد بعد قوله: «ناقضت وضع المصالح»؛ فيقول: «أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب» ليكون تفريعاً على الشق الثاني من الاعتبار الثاني من الطريق الثاني. (د).

(٢) أي: فيحتاج هٰذا المباح إلى التوبة. (د). وفي (ط): «الوجه مخالف».

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الدعوات، باب استغفار النبي ﷺ في اليوم والليلة، ١١ / ١٠١ / رقم ٦٣٠٧) عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «والله؛ إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة».

وأخرجه بلفظ المصنف النسائي في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٤٣١) عن أبي هريرة مرفوعاً، وفي آخره: «مئة مرة».

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الذكر والدعاء، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه، ٤ / ٢٠٧٥ ـ ٢٠٧٦) عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «يا أيها الناس! توبوا إلى الله؛ فإني أتوب في اليوم إليه مئة مرة».

وقوله: «إنه ليُغان على قلبي فأستغفر الله» الحديث[1].

ويشمله عموم قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١].

ولأجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال إذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها نقصاً وحرماناً؛ فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها، والعاقلُ لا يرضى بالدون، ولذٰلك أمر بالاستباق إلى الخيرات مطلقاً، وقسم المكلفون إلى أصحاب اليمين [وأصحاب الشمال والسابقين، وإن كان السابقون من أصحاب اليمين][2]، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ[3] * فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ * وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ﴾

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الذكر والدعاء، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه، ٤ / ٢٠٧٥) عن الأغرّ المزني مرفوعاً: «إنه ليُغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم مئة مرة».

وأخرجه من حديثه أيضاً أحمد في «المسند» (٤ / ٢٦٠)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب في الاستغفار، رقم ١٥١٥)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٤٤٢)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٨٨٨، ٨٨٩).

ومعنى «ليغان» ما قاله (ف): «أي: ليغطى عليه، من قولهم: غين على الرجل كذا أي: غطى عليه».

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من (ف) و(ط) و(م)، وسقط من الأصل و(د).

(٣) أي: وهم السابقون كما قال في أول السورة: **﴿والسابقون السابقون أولٰئك المقربون﴾** [الواقعة: ١٠ ـ ١١]؛ فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم، ولم نضف مثل ذٰلك لأصحاب اليمين، وإنما أضاف إليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين؛ فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل السابقين المقربين مع أن الكل من أصحاب اليمين، هٰذا بالنظر للآية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون، وإن كان أسند في أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم: **﴿في سدر مخضود . وطلح منضود﴾** [الواقعة: ٢٨ ـ ٢٩] إلى آخر النعم التي أعدها لهم. (د).

الآية [الواقعة: ٨٨ ـ ٨٩]؛ فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان[1] الفضائل، حتى يعدّوا مَن لم يكن في ازدياد ناقصاً، ومن لم يعمر أنفاسه بَطَّالاً[2].

وهٰذا مجال لا مقال فيه، وعليه أيضاً نبه حديث الندامة يوم القيامة[3]،

---

(١) في الأصل: «ميزان»، وفي (ط): «يتجاوزوا في ميدان».

(٢) في الأصل: «باطلاً».

(٣) أخرج الترمذي في «جامعه» (أبواب الزهد، باب منه، ٤ / ٦٠٣ ـ ٦٠٤ / رقم ٢٤٠٣)، وابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٦٦٠)، والدارمي في «السنن»(رقم ١١)، وابن الشجري في «الأمالي» (٢ / ٣٥)، والبغوي في «التفسير» (٤ / ٢٤٧)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨ / ١٧٨)**بإسناد ضعيف** فيه يحيى بن عبيدالله عن أبي هريرة مرفوعاً: «ما من أحد يموت إلا ندم؛ إن كان محسناً ندم ألا يكون ازداد، وإن كان مسيئاً ندم ألا يكون نزع»، قال (د): «وبتطبيقه على عبارته تجد تفاوتاً في المعنى؛ فالحديث فيه الندم لكل شخص عند موته، وأما كون ذٰلك يوم القيامة للجميع دفعة؛ فيحتاج إلى دليل غير هٰذا الحديث، وأيضاً معنى «نزع» غير معنى «أحسن»؛ فلعله اطلع على غير هٰذا الحديث، أما الأخذ بالمعنى في هٰذا؛ فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفياً لجميع مضمون الحديث، ومع ذٰلك؛ فحديث الترمذي بنفسه كاف في غرضه».

قلت: حسرة أهل النار يوم القيامة ثابتة واردة في القرآن، أما أهل الجنة؛ فورد في ذٰلك أحاديث مرفوعة، أصرحها ما أخرجه الخطيب البغدادي في «تالي التلخيص» (رقم ١٦٤ ـ بتحقيقي) بسنده إلى معاذ بن جبل رفعه: «ما يتحسَّر أهل الجنة على شيء إلا على ساعة مرت لم يذكروا الله فيها».

وإسناده ساقط، فيه عبدالله بن الحسين المصيصي، قال ابن حبان: «يسرق الأخبار ويقلبها، لا يحتج بما انفرد به».

وأصحها ما أخرجه أحمد (٢ / ٤٦٣)، وابن حبان (٢٣٢٢ ـ موارد) عن أبي هريرة مرفوعاً: «ما قعد قوم مقعداً لا يذكرون الله عز وجل ويصلّون على النبي ﷺ؛ إلا كان عليهم حسرة يوم القيامة، وإنْ دخلوا الجنة للثواب»، وإسناده صحيح.

وأخرج نحوه أبو بكر الشافعي في «الغيلانيات» (٣٢١)، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في =

حيث تعم الخلائق كلهم؛ فيندم المسيء أن لا يكون قد أحسن، والمحسن أن لا يكون قد ازداد إحساناً.

فإن قيل: هٰذا إثبات للنقص في مراتب الكمال، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فيها.

فالجواب: إنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق، وإنما هو إثبات راجح وأرجح، وهٰذا موجود.

وقد ثبت أن الجنة مئة درجة[1]، ولا شك في تفاوتها[2] في الأكملية والأرجحية، وقال الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

[وقال: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥]][3].

ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوة؛ إلا أن المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها؛ فلذٰلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض

= «تحفة الأشراف» (٣ / ٣٤٩) -، والقاضي إسماعيل في «فضل الصلاة على النبي ﷺ» (٥٥) عن أبي سعيد الخدري، وتمام التخريج تجده في تعليقي على «جلاء الأفهام» لابن القيم.

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الجهاد، باب درجات المجاهدين في سبيل الله، ٦ / ١١ / رقم ٢٧٩٠، وكتاب التوحيد، باب ﴿وكان عرشه على الماء﴾، ١٣ / ٤٠٤ / رقم ٧٤٢٣) ضمن حديث طويل عن أبي هريرة، فيه: «إنَّ في الجنة مئة درجة أعدَّها الله للمجاهدين في سبيل الله، ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض...».

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، ٦ / ٣٢٠ / رقم ٣٢٥٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب ترائي أهل الجنة أهل الغُرف كما يرى الكوكب في السماء، ٤ / ٢١٧٧ / رقم ٢٨٣١) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «إنَّ أهل الجنة ليتراءَون أهل الغُرف كما تتراءَوْن الكوكبَ الدُّرِّيَّ الغابر من الأفُقِ من المشرق أو المغرب، لتُفاضِلَ ما بينهم».

(٣) سقط من (ط).

المراتب مع إمكان الرقي، وتتحسر إذا رأت شفوف[1] ما فوقها عليها، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال؛ كالكفار، وأصحاب الكبائر من المسلمين، وما أشبه ذٰلك.

ولما فضل رسول الله ﷺ بين دور الأنصار وقال: «في كل دُور الأنصار خير»[2]. قال سعد بن عبادة: يا رسول الله! خُيِّر دور الأنصار فجُعِلنا[3] آخراً. فقال: «أوَليس بحسْبكم أن تكونوا منَ الخيار؟»[4].

وفي حديث آخر: «قد فضلكم على كثير»[5].

فهٰذا يشير إلى أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال، وإن كان لها مراتب أيضاً؛ فلا تعارض بينهما، والله أعلم.

---

(١) أي: فضل ما فوقها عليها وزيادة ما هو فيه من نعمة وخير. (ف).

(٢) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» ـ في مواطن كثيرة ـ منها (كتاب مناقب الأنصار، باب فضل دور الأنصار، ٧ / ١١٥ / رقم ٣٧٨٩، ٣٧٩٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب في خير دور الأنصار رضي الله عنهم، ٤ / ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠ / رقم ٢٥١١) عن أبي أُسيد الساعدي رضي الله عنه مرفوعاً.

وفي الباب عن أبي حميد كما سيأتي قريباً. وفي (ط): «وفي كل...».

(٣) الرواية كما في البخاري في مناقب الأنصار بصيغة المبني للمجهول في خير وجعل، وهٰذا هو ما يقتضيه سياق الكلام، لا بصيغة الأمر كما في أصل النسخة؛ أي: فمع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذٰلك، ولم يرضوا بمرتبة دون ما فوقها، وبهٰذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية. (د). وفي هٰذا رد على (ف) حيث قال: «ولعله «واجعلنا» طلب المفاضلة، ولو بجعله آخراً». وضبط ناسخ (ط): «خَيْر»؛ بفتح الخاء المعجمة، وسكون الياء آخر الحروف.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مناقب الأنصار، باب فضل دور الأنصار، ٧ / ١١٥ / رقم ٣٧٩١) عن أبي حميد الساعدي به.

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب مناقب الأنصار، باب فضل دور الأنصار، ٧ / ١١٥ / رقم ٣٧٨٩) عن أبي أسيد مرفوعاً، وهو قطعة من الحديث قبل السابق.

وقد يقال: إن قول من قال: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»[1] راجع[2] إلى هٰذا المعنى، وهو ظاهر [فيه][3]، والله أعلم.

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في رسالته «التوبة» (ص ٤٥) بعد كلام: «وبهٰذا يعرف قول من قال: «حسنات الأبرار سيئات المقرَّبين»، مع أن هٰذا اللفظ ليس محفوظاً عمن قوله حجة؛ لا عن النبي ﷺ، ولا عن أحد من سلف الأمة وأئمتها، وإنما هو كلام وله معنى صحيح، وقد يحمل على معنى فاسد.

أما معناه الصحيح؛ فوجهان:

أحدهما: أن الأبرار يقتصرون على أداء الواجبات وترك المحرمات، وهٰذا الاقتصار سيئة في طريق المقربين، ومعنى كونه سيئة أن يخرج صاحبه عن مقام المقربين؛ فيُحْرَم درجاتهم، وذٰلك مما يسوء من يريد أن يكون من المقربين؛ فكل من أحب شيئاً وطلبه إذا فاته محبوبه ومطلوبه ساءه ذٰلك؛ فالمقربون يتوبون من الاقتصار على الواجبات، لا يتوبون من نفس الحسنات التي يعمل مثلها الأبرار، بل يتوبون من الاقتصار عليها، وفرق بين التوبة من فعل الحسن وبين التوبة من ترك الأحسن والاقتصار على الحسن.

الثاني: أن العبد قد يؤمر بفعل يكون حسناً منه؛ إما واجباً، وإما مستحباً لأن ذٰلك مبلغ علمه وقدرته، ومن يكون أعلم منه وأقدر لا يؤمر بذٰلك، بل يؤمر بما هو أعلى منه، فلو فعل هٰذا ما فعله الأول كان ذٰلك سيئة»، ثم قال بعد أن ذكر أمثلة:

«وأما المعنى الفاسد؛ فأن يظنَّ الظَّانُّ أن الحسنات التي أمر الله بها أمراً عاماً يدخل فيه الأبرار ويكون سيئاتٍ للمقربين، مثل من يظن أن الصلوات الخمس ومحبة الله ورسوله والتوكل على الله وإخلاص الدين لله ونحو ذٰلك هي سيئات في حق المقربين؛ فهٰذا قول فاسد غلا فيه قوم من الزنادقة المنافقين المنتسبين إلى العلماء والعُبَّاد؛ فزعموا أنهم يصلون إلى مقام المقربين الذي لا يؤمرون فيه بما يؤمر به عموم المؤمنين من الواجبات، ولا يحرم عليهم ما يحرم على عموم المؤمنين من المحرمات؛ كالزنا، والخمر، والميسر، وكذٰلك زعم قوم في أحوال القلوب التي يؤمر بها جميع المؤمنين أن المقربين لا تكون هٰذه حسنات في حقهم، وكلا هٰذين من أخبث الأقوال وأفسدها».

(٢) أي: يعتبرها المقربون سيئات لنقص رتبتها عن مراتب فوقها، وهو من هٰذا الباب. (د).

(٣) سقط من (ط).

المسألة السابعة عشرة

تقـدم أن من الحقـوق المطلوبة ما هو حق(1) لله [وما هو حق للعباد وأن ما هو حق للعبـاد ففيه حق لله](2) كمـا أن ما هو حق لله فهـو راجع إلى العباد وعلى ذٰلك يقع التفريع هنا بحول الله؛ فنقول: الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالاً من جهة ما هي حق لله تعالى مجرداً(3) عن النظر في غير ذٰلك، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد، ومعنى ذٰلك أن المكلف إذا سمع مثلاً قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]؛ فلامتثاله هٰذا الأمر مأخذان:

أحدهما: وهو المشهور المتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى [قدرته على] قطع الطريق، وإلى زاد يبلغه، وإلى مركوب يستعين به، وإلى الطريق إن كان مخوفاً أو مأموناً، وإلى استعانته بالرفقة والصحبة لمشقة الوحدة وغررها(4)، وإلى غير ذٰلـك من الأمـور التي تعـود عليه في قصـده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العاديات؛ انتهض للامتثال،

---

(1) أي: صرف، والله غني عنه؛ فهو راجع إلى مصلحة العباد دنيا أو أخرى، وهو العبادات والتحليل والتحريم وحفظ الضروريات الخمس وغير ذٰلك، ومنها ما كان حقاً لله والعبد، ولٰكن حق الله مغلب؛ كحفظ النفس؛ إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل، والثالث ما اشترك فيه الحقان، وحق العبد مغلب؛ كالعتق للعبد مثلاً، هٰذا ولٰكنه في التفريع أجمل، ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله؛ فإنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف، وهٰذا معقول. (د).

(2) سقط من (ط).

(3) أي: فلا يعتبر حق العبد مطلقاً بجانب حق الله، بل كأنه ليس للعبد حق أصلاً، ولا يقال: إنه تتعارض الأوامر المتعلقة بحق الله تعالى حينئذ مع الأوامر المتعلقة بحق العبد؛ لأن هٰذه تعتبر رخصاً والأولى عزائم، ولا تعارض بينهما. (د).

(4) في (د): «وغرورها».

وإن تعذر عليه ذلك؛ علم أن الخطاب لم ينحتم[1] عليه.

والثاني: أن ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى، غافلاً ومعرضاً[2] عما سوى ذلك فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه، لا يثنيه عنه إلا العجز الحالي[3] أو الموت آخذاً للاستطاعة[4] أنها باقية ما بقي من رمقه بقية، وأن الطوارق[5] العارضة والأسباب المخوفة لا توازي عظمة أمر الله فتسقطَه، أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصول العقد الإيماني، حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام.

وهكذا سائر الأوامر والنواهي.

فأما المأخذ الأول؛ فجارٍ على اعتبار حقوق العباد؛ لأن ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع إليها[6].

---

(١) أي: إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققة، أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم، يعني: ولكنه لا يزال متوجهاً بدليل أنه إذا عالج الذهاب للحج مثلاً حتى أداه صح وكان طاعة، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلي متوجه، ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة، وإن كانت بالمعنى الأعم؛ لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملاً. (د).

(٢) في (ط): «أو معرضاً».

(٣) أي: الحاصل بالفعل، لا ما يطرأ في تقديره باعتبار؛ فقد بعض الشروط والأسباب العادية. (د).

(٤) هو حال من فاعل ينتهض والمعنى معتبراً وملاحظاً أن الاستطاعة باقية ما بقي فيه رمق. (ف).

(٥) لعلها: «الطوارىء» بالهمز؛ فإنها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القدوم ليلاً مثلاً لا تناسب، وكثيراً ما تقدمت في كلامه بالهمز لا بالقاف، وقوله: «أو ليست بطوارىء» نظر أرقى مما قبله. (د).

(٦) فكأن الحق لله في هذه العبادة يثبت حتماً عند استيفاء شروطها، فإذا لم تستوف؛ كان من حق العباد التخلي عنها. (د). وفي (ط): «في الاستطاعة راجع في الاستطاعة المشروعة راجع إليها».

وأما الثاني؛ فجارٍ على إسقاط اعتبارها، وقد تقدم[1] ما يدل على صحة ذلك الإسقاط، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء:

أحدها: ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد بإطلاق، وأن على الله ضمان الرزق، كان ذلك مع تعاطي الأسباب أو لا[2]؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٧].

[وقوله][3]: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [طه: ١٣٢].

فهذا واضح في أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد؛ فالمقدم حق الله، فإن حقوق العباد مضمونة على الله تعالى، والرزق من أعظم حقوق العباد؛ فاقتضى الكلام أن من اشتغل[4] بعبادة الله كفاه الله مؤنة الرزق، وإذا ثبت هذا

---

(١) في المسألة السابعة من الأسباب، وأن ذلك لصاحب الحال الذي يغلب عليه أن الأسباب والمسبَّبات بيد الله، وأنه لا أثر مطلقاً لهذه الأسباب، ويغفل عن العادة الموضوعة في الأسباب. (د).

(٢) تقدم في المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى: **﴿لا نسألك رزقاً﴾** [طه: ١٣٢]، وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعاً إلى التسبب، بل إلى الرزق المتسبب فيه، ولو كان المراد التسبب؛ لما طلب المكلف بتكسب على حال، ولو بجعل اللقمة في الفم أو ازدراع الحب... إلخ، لكن ذلك باطل باتفاق، وقوله: «فهذا واضح... إلخ» هو من الخفاء بمكان؛ لأنه أين التعارض في الآيتين، وأين الترجيح بعد ما قال سابقاً: إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت؟ وكما سيأتي لنا في الدليل الثالث في آية: **﴿وأمر أهلك﴾** [طه: ١٣٢].

(٣) سقط من (ط).

(٤) يعني: دون أن يدخل في الأسباب الموضوعة لذلك، لكن أين هذا من الآيات ولم يكن في الآيات تعليق؟ ولو ضمنياً يقتضي أن تترك الأسباب رأساً؛ فيأتي الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذي تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والإيمان، فضلاً عن سائر الطاعات، =

في الرزق؛ ثبت في غيره من سائر المصالح المجتلبة والمفاسد المتوقاة، وذلك لأن الله قادر على الجميع.

وقال تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ (1) لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ (2)﴾ [يونس: ١٠٧].

وفي الآية الأخرى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنعام: ١٧].

وقال: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ (3)﴾ [الطلاق: ٣] بعد قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣].

فمن اشتغل بتقوى الله تعالى؛ فالله كافيه، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

= بل ربما كان الأمر بالعكس، وأن سعة الرزق لغير المؤمنين، ويدل عليه حديث عمر: «ادع الله أن يوسع على أمتك»، فقال له: «أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم... إلخ»، وأما آية: **﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾** [الطلاق: ٢ ـ ٣]؛ فمحل الجزاء قوله: «من حيث» كما يدل عليه الحديث في قصة رجل أشجع المتقدمة في المسألة الثانية في الرخص، وسيأتي لنا كلام آخر في الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث. (د).

(١، ٢) أي: أيُّ ضر وأيُّ خير أراده لك؟! فليس لغيره دفعه عنك ولا جلبه إليك، لا يغالبه أحد، هذا ظاهر، ولكنه كلفنا فيما وضع له أسباباً بالأخذ فيها وإن لم يكن لها تأثير في الفعل. (د).

(٣) نعم، وقد ورد «اعقلها وتوكل»[1]، و: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصاً وتروح بطاناً»[2]؛ فالطير التي شبه بها من يتوكل نهاية التوكل تأخذ في الأسباب فتغدو وتروح؛ فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأساً، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معاً مع امتثال الأمر بالأخذ في السبب. (د).

---

(١) انظر تخريجه (١ / ٣٠٤).

(٢) انظر تخريجه (١ / ٣٠٣).

والثاني: ما جاء في السنة من ذلك؛ كقوله ﷺ: «احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده أمامك، تعرَّف إليه في الرخاء يعرفك في الشدة، إذا سألتَ فاسأل الله، وإذا استعنتَ فاستعن بالله، جفَّ القلم بما هو كائن، فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك؛ لم يقدروا عليه، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك؛ لم يقدروا عليه»[1] الحديث؛ فهو كله نص في ترك الاعتماد[2] على الأسباب، وفي الاعتماد على الله والأمر بطاعة الله.

---

(١) أخرجه بهٰذا اللفظ الطبراني في «الكبير» (١١ / ٢٢٣ / رقم ١١٥٦٠)، والبيهقي في «الأسماء» (رقم ١٢٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

وأخرجه من حديث ابن عباس أيضاً بلفظ مقارب: الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٦٧ / رقم ٢٥١٦) ـ وقال: «حسن صحيح» ـ، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٩٣، ٣٠٧)، وأبو يعلى في «المسند» (٤ / ٤٣٠ / رقم ٢٥٥٦)، والطبراني في «الدعاء» (رقم ٤١-٤٣) و«الكبير» (١١ / ١٢٣ / رقم ١١٢٤٣)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٥٤١، ٥٤٢)، والآجري في «الشريعة» (١٩٨)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٦٣٤)، وابن السني في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٤٢٧)، والبيهقي في «الشعب» (١ / ١٤٨) و«الآداب» (رقم ١٠٧٣)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣١٤) من طرق عن ابن عباس، وبعضها فيه ضعف.

قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (١ / ٤٦٠ ـ ٤٦١): «وقد روي هٰذا الحديث عن ابن عباس من طرقٍ كثيرةٍ من رواية ابنه علي، ومولاه عكرمة، وعطاء بن أبي رباح، وعمرو بن دينار، وعبيدالله بن عبدالله، وعمر مولى غفرة، وابن أبي مليكة، وغيرهم، وأصحُّ الطرق كلها طريق حنش الصنعاني التي خرجها الترمذي، كذا قاله ابن منده وغيرُه». وانظر: «فتح الباري» (١١ / ٤٩٢)؛ ففيه شواهد أخرى للحديث، **وهو صحيح**.

(٢) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركاً للأسباب؛ لأن الاعتماد عليها عند المؤمن معناه النظر إليها بأنها إن لم تكن لا يوجد الله المسبب، كما هو مجرى العادة، وعدم الاعتماد عليها بهٰذا المعنى لا ينافي الأخذ بها امتثالاً للأمر مع إغفال مجرى العادة، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد في الأفعال. (د).

وأحـاديث الـرزق والأجل[1]؛ كقوله: «اللهم لا مانعَ لِما أعطيتَ، ولا مُعطيَ لما منعت، ولا ينفع ذا الجَدِّ منك الجد»[2].

وقال ﷺ لعمر بن الخطاب في ابن صيَّاد: «إن يكنه؛ فلا تطيقه»[3].

وقال: «جف القلم بما أنت لاق»[4].

وقال: «لا تسألِ المرأةُ طلاقَ أختها لتستفرغ صحفتها، ولتُنكح فإن لها

---

(١) أي: وغيرهما؛ فالحديثان الأولان فيهما، والباقي في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضاً. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب الذِّكر بعد الصلاة، ٢ / ٣٢٥ / رقم ٨٤٤، وكتاب الرقاق، باب ما يكره من قيل وقال، ١١ / ٣٠٦ / رقم ٦٤٧٣) مختصراً و (كتاب الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السؤال، ١٣ / ٢٦٤ / رقم ٧٢٩٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد، باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته، ١ / ٤١٤ ـ ٤١٥ / رقم ٥٩٣) عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه مرفوعاً.

قال (ف): «الجد؛ بالفتح: الغنى والحظ، ومنك معناه عندك، أي لا ينفع ذا الغنى عندك غناه، وإنما ينفعه عمله بالطاعات كما قال تعالى: ﴿**يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم**﴾ [الشعراء: ٨٩]» اهـ».

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر ابن صياد، ٤ / ٢٢٤٠ / رقم ٢٩٢٤) عن عبدالله بن مسعود بلفظ: «إن يكن الذي ترى؛ فلن تستطيع قتله».

وأخرجه (٤ / ٢٢٤٤ / رقم ٢٩٣٠) عن عمر بلفظ: «إنْ يَكُنْهُ فلن تُسَلَّط عليه».

قال (د): «أي: إنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فلن تقتله؛ لأن ما في قدر الله ليس كذلك».

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتُّل والخِصاء، ٩ / ١١٧ / رقم ٥٠٧٦) عن أبي هريرة؛ قال: قلتُ: يا رسول الله! إني رجل شاب، وأنا أخاف على نفسي العَنَتَ، ولا أجد ما أتزوج به النساء، فسكت عني، ثم قلت مثل ذلك، فسكت عني، ثم قلت له مثل ذلك؛ فسكت عني، ثم قلت مثل ذلك؛ فقال النبي ﷺ: «يا أبا هريرة! . . . .» وذكره.

ما قدِّر لها»[1].

وقال في العزل: «ولا عليكم أن لا تفعلوا؛ فإنه ليست نسمة كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة»[2].

وفي الحديث: «المعصوم من عصم [الله]»[3].

وقال: «إن الله كتب على ابن آدم حظَّه من الزنى أدرك ذٰلك لا محالة»[4].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب القدر، باب ﴿**وكان أمر الله قدراً مقدوراً**﴾، ١١ / ٤٩٤ / رقم ٦٦٠١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب تحريم الخِطبة على خِطبة أخيه حتى يأذن أو يترك، ٢ / ١٠٣٣ / رقم ١٤١٣) عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العتق، باب من ملك من الأعراب رقيقاً. . . ٥ / ١٧٠ / رقم ٢٥٤٢، وكتاب النكاح، باب العزل، ٩ / ٣٠٥ / رقم ٥٢١٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب حكم العزل، ٢ / ١٠٦١ / رقم ١٤٣٨) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب القدر، باب المعصوم من عصم الله، ١١ / ٥٠١ / رقم ٦٦١١، وكتاب الأحكام، باب بطانة الإمام وأهل مشورته، ١٣ / ١٨٩ / رقم ٧١٩٨) عن أبي سعيد مرفوعاً، ونصُّه: «ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة؛ إلا كانت له بطانتان: بطانة تأمر بالمعروف وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشَّرِّ وتحضُّه عليه؛ فالمعصوم من عصم الله تعالى». وأخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٢٩، ٨٨) وغيره. وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الاستئذان، باب زنى الجوارح دون الفرج / رقم ٦٢٤٣، وكتاب القدر، باب ﴿**وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون**﴾، رقم ٦٦١٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القدر القدر، باب قدِّر على ابن آدم حظه من الزنى وغيره، ٤ / ٢٠٤٦ / رقم ٢٦٥٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

قال (د): «وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات، ولذٰلك لما ورد معناها على الصحابة فهموا منها ترك =

إلى سائـــر ما في هٰذا المعنى ممـا هو صريح في أن أصـل الأسبـاب التسبب، وأنها لا تملك شيئاً، ولا ترد شيئاً، وأن الله هو المعطي والمانع، وأن طاعة الله هي العزيمة الأولى.

والـثــالــث: ما ثبـت من هٰذا العمـــل عن الأنبياء صلوات الله عليهم [وسـلامـه][1]؛ فقـدموا طاعة الله على حقوق أنفسهم، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفطرت[2] قدماه.

= الأسبـاب، وقالوا: أفلا نتكل؟ قال عليه الصلاة والسلام: «اعملوا؛ فكل ميسر لما خلق له»[1]، فلماذا تأتي بها دليلاً على خصوص ترك الأسباب في العادات مع أنها عامة كما ترى؟ ولو أخذت كذٰلك؛ لوقف التسبب في الطاعات أيضاً، وبالجملة؛ فالمأخذان المذكوران غير ظاهرين لأنهما في مقام آخر لا ينافي الأخذ بالأسباب. (د).

(١) زيادة من الأصل.

(٢) الشواهد التي ساقها المؤلف هنا محل بحث، أما قيامه عليه السلام حتى تفطرت قدماه؛ فإنما يصح أن يكون دليلاً إذا ثبت أنه في ذٰلك زاد عما طلب منه حتماً على وجه الخصوصية في قوله تعالى: ﴿**يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً**﴾ [المزمل: ١]، وقوله: «أفلا أكون عبداً شكوراً؟» جواباً لمن قال له: لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر؟ لا ينافي أن يكون الشكر بالامتثال، وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه؛ فمعلوم أنه ﷺ مأمور بالتبليغ حتماً، ﴿**قم فأنذر. . .**﴾ إلى قوله: ﴿**ولربك فاصبر**﴾ [المدثر: ٢ ـ ٧]، وهٰذا في أول الأوامر بالتبليغ جاء حتماً، ومثله: ﴿**فاصدع بما تؤمر**﴾ [الحجر: ٩٤]، واقترن الأمر الحتم بكفالة التأييد ﴿**وأعرض عن المشركين إنا كفينـاك المستهـزئين**﴾ [الحجـر: ٩٤ ـ ٩٥]، ﴿**أليس الله بكاف عبده . ويخوفونك بالذين من دونه. . .**﴾ إلى قوله: ﴿**أليس الله بعزيز ذو انتقام**﴾ [الزمر: ٣٦ ـ ٣٧]، وما وصل إليه الأمر بالتبليغ إلا بعـد أن ثبتـه الله تعـالى وطمـأنه باطلاعه على باهر قدرته، وعظيم جنده المالئين للسماوات =

---

(١) انظر تخريجه: (١ / ٣٣٤).

. . . .

= والأرض، وأن واحداً من الجند كجبريل الذي أراه له قبل ذٰلك[1] على هيئته الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن عليها، بعد هٰذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأييد على ما عرفت، وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب في الأسباب المشهورة، وأنه ورد «أنه ﷺ كان إذا لم يجد قوتاً أمر أهله بالصلاة»[2] أخذاً من قوله تعالى: ﴿**وأمر أهلك بالصلاة. . .**﴾ [طه: ١٣٢]، وأن ذٰلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام وهو يحقق ما قلناه في الدليل الأول؛ فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما يريد؛ فكيف يعد هٰذا مما نحن فيه، وأنه مع دواعي خوفه وعدم استكمال الشروط أو الأسباب بلغ الرسالة؛ لٰكنه لو قال: إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه؛ فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته، وكان يعمل لذٰلك فوق الجهد والطاقة، ويألم أشد الألم لعدم مسارعتهم إلى الإيمان وإجابة الدعوة؛ حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثل: ﴿**لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين**﴾ [الشعراء: ٣]، ﴿**ما على الرسول إلا البلاغ**﴾ [المائدة: ٩٩]، وأمثال ذٰلك، وقد لاحظ ﷺ أصل الأمر بالدعوة جاداً فيه معرضاً عما سوى ذٰلك، نعم، هٰذا هو الذي يصح أن يعد دليلاً على مدعاه، وآية: ﴿**ولا يخشون أحداً إلا الله**﴾ [الأحزاب: ٣٩] تؤيد ما ذكرنا؛ فإن عدم خشية غيره تعالى ما جاء إلا من التأييد بالقوة التي عرفوها واطمأنوا إليها مع الوعد بذٰلك؛ ألا ترى إلى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولاً تقويته بهارون الأفصح منه، وأنه يخاف قتله قصاصاً لمن قتله من قوم فرعون، فلما ضم إليه هارون؛ قالا معاً: ﴿**إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى**﴾ [طه: ٤٥]، فلما سمعا التأييد بقوله تعالى: ﴿**لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى**﴾ [طه: ٤٦] سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصولته، وقول هود: ﴿**فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون**﴾ [هود: ٥٥] أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد؛ فليس مما نحن فيه أيضاً، وإلا لكان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب، وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيده والفتك به، نعم، إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة وأخيه[3] مما نحن فيه؛ فإنهم أخذوا بالأمر: ﴿**قاتلوا المشركين** =

---

(١) كما هو ثابت في «صحيح البخاري» (رقم ٣٢٣٢، ٤٨٥٦، ٤٨٥٧) وغيره عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) انظر تخريجه (١ / ٣٣٣).

(٣) سيأتي تفصيل ذٰلك في كلام المصنف قريباً.

وقال: «أفلا أكون عبداً شكوراً»[1].

وبلَّغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف[2] [من قومه حين تمالؤا على إهلاكه]، ولٰكن الله عصمه وقال الله له: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ الآية [التوبة: ٥١].

وقال له: ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَدَعْ أَذَىٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٤٨].

فأمره باطّراح ما يتوقاه؛ فإن الله حسبه[3].

وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٣٩].

= **كافة كما يقاتلونكم كافة﴾** [التوبة: ٣٦] بدون نظر إلى الرخصة في قوله تعالى: **﴿ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج﴾** [الفتح: ١٧]، وذٰلك داخل في الرخصة بالإطلاق الأول المشهور؛ إذ أن ذٰلك جاء بلفظ رفع الحرج أي مع بقاء أصل الطلب متوجهاً وإن لم يكن حتماً. (د).

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب **﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾**، ٨ / ٥٨٤ / رقم ٤٨٣٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صفة القيامة والجنة والنار، ٤ / ٢١٧٢ / رقم ٢٨٢٠) عن عائشة رضي الله عنها.

وأخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ٤٨٣٦)، ومسلم في «الصحيح» (رقم ٢٨١٩) وغيرهما عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

(٢) لو قال: على ما تراكم حوله من دواعي الخوف من قومه مثلاً؛ لكان أليق؛ فسيأتي في وصف الرسل: **﴿ولا يخشون أحداً إلا الله﴾** [الأحزاب: ٣٩]، فلم يبلغها، وعنده شيء من الخوف. (د). وما بين المعقوفتين بعدها سقط من (ط).

(٣) أي: كافيه شرهم وأذاهم؛ كما قال تعالى: **﴿والله يعصمك من الناس﴾** [المائدة: ٦٧]. (ف).

وقال قبل ذلك: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨].

وقال هود عليه السلام لقومه وهو يبلغهم الرسالة: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ * إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ الآية [هود: ٥٥ ـ ٥٦].

وقال موسى وهارون عليهما السلام: ﴿رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ﴾ [طه: ٤٥].

فقال الله لهما: ﴿لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

وكان عبدالله بن أم مكتوم قد نزل عذره في قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥]، ولٰكنه كان بعد ذٰلك يقول: إني أعمى لا أستطيع أن أفر؛ فادفعوا إليَّ اللواء وأقعدوني بين الصفين[1]. فيترك ما مُنح من الرخصة، ويقدم حق الله على حق نفسه.

وروي عن جُنْدَع[2] بن ضمرة أنه كان شيخاً كثيراً، فلما أُمروا بالهجرة وشُدِّد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لا حرج فيه، ولا تكليف بما لا يطاق؛ قال لبنيه: «إني أجد حيلة فلا أعذر، احملوني على سرير». فحملوه، فمات بالتنعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول: «هٰذا لك وهٰذا لرسولك»[3] الحديث.

---

(١) أخرج نحوه عبدالله بن المبارك في كتابه «الجهاد» (رقم ١١٠)، وفي إسناده ضعف.

(٢) أوله جيم مضمومة بعدها نون ساكنة، ودال مهملة مفتوحة، انظر: «الإكمال» (٣ / ١٢٥)، و «المؤتلف والمختلف» (ص ٩٣٣) للدَّارقطني، وفي الأصل: «جندب».

(٣) أخرج ابن جرير في «التفسير» (٥/ ٢٤٠)، وأبو يعلى في «المسند» (٥/ ٨١/ رقم ٢٦٧٩) والواحدي في «أسباب النزول» (١٣٢)، وابن أبي حاتم في «التفسير» ـ كما في «تفسير ابن كثير» (٢/ ٣٧٢) ـ، وابن منده وعبدالغني بن سعيد في «تفسيره» ـ وهو الثقفي، أحد الضعفاء ـ كما في «الإصابة» (١ / ٢٥٢ ـ ٢٥٣) من طريقين عن ابن عباس نحوه، وفي كل منهما ضعف؛ =

وعن بعض الصحابة أنه قال: شهدت مع رسول الله ﷺ أنا وأخٌ لي أُحُداً، فرجعنا جَريحين، فلما أذَّنَ مؤذِّن رسول الله ﷺ بالخروج في طلب العدو؛ قلت لأخي أو قال لي: أتفوتنا غزوةٌ مع رسول الله ﷺ؟ والله ما لنا من دابة نركبها، وما منا إلا جريح ثقيل؛ فخرجنا مع رسول الله ﷺ وكنت أيسر جُرحاً منه، فكان إذا غُلب حملته عُقْبة[1] ومشى عقبة؛ حتى انتهينا إلى ما انتهى إليه المسلمون.

وفي النقل من هٰذا النحو كثير، وقد مر منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية.

فإن قيل: إن هٰذه الأدلة إذا وقف معها حسبما تقرر اقتضت اطّراح الأسباب جملة، أعني ما كان منها عائداً إلى مصالح العباد، وهٰذا غير صحيح؛ لأن الشارع وضعها وأمر بها، واستعملها رسول الله ﷺ وأصحابه[2] والتابعون

= ففي أحدهما أشعث بن سوار وعبدالرحمٰن بن زياد المحاربي وهما ضعيفان، وفي الأخرى شريك، وهو ضعيف لسوء حفظه.

وأخرجه الفاكهي (٤ / ٦٢ / رقم ٢٣٨٢)، والأزرقي (٢ / ٢١٢)، كلاهما في «أخبار مكة»، وابن جرير في «التفسير» (٥ / ٢٣٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ١٤)، وعبدالرزاق في «التفسير» (١ / ١٧١)، وعبد بن حميد وابن المنذر ـ كما في «الدر المنثور» (٢ / ٢٠٨) ـ بإسنادٍ صحيح إلى عكرمة نحوه.

وأخرجه الفاكهي في «أخبار مكة» (رقم ٢٣٨٤) عن ابن جريج نحوه، وأخرجه البلاذري والسراج من طريق سعيد بن جبير نحوه؛ كما في «الإصابة» (١ / ٢٥٢).

فالقصة مدارها على المراسيل، والمرفوع منها ضعيف، وفيها يذكر سبب نزول قول الله تعالى: ﴿**ومن يخرج من بيته مهاجراً...**﴾ [النساء: ١٠٠].

وانظر: «تخريج الزيلعي لأحاديث الكشاف» (١ / ٣٥٢ ـ ٣٥٢).

(١) عُقْبة؛ بضم فسكون: النَّوبة والشوط، وانظر إلى هٰذه النية الخالصة والجهاد العظيم رضي الله عنهم، ولذٰلك كانوا خير القرون. (ف).

(٢) في (ط): «والصحابة».

بعده وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة.

وأيضاً؛ فإن حقوق الله تعالى ليست على وزانٍ واحد في الطلب؛ فمنها ما هو مطلوب حتماً كالقواعد الخمس، وسائر الضروريات المراعاة في كل ملة، ومنها ما ليس بحتم كالمندوبات؛ فكيف يقال: إن المندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد، وإن كانت واجبة؟ هٰذا [مما] لا يستقيم في النظر.

وأيضاً؛ فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وقوله: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٧].

وقوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾ (١) الآية [الأنفال: ٦٠].

وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره، ويعمل بمثل ذٰلك أصحابه، والسنة الجارية في الخلق الجريان على العادات، وما تقدم لا يقتضيه(٢)؛ فلا بد من صحة أحدهما، وإن صح بطل الآخر، وليس ما دللتم عليه بأولى مما دللنا عليه، والترجيح من غير دليلٍ تحكّم.

---

(١) قد يقال: إن هٰذه الآية على تفسيرها بالنهي عما يؤدي بالنفس إلى هلاكها لا تصلح دليلاً هنا؛ لأن هٰذا ليس من حقوق العباد، بل من حق الله تعالى؛ كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى، وكما قال هنا: «وسائر الضروريات المراعاة... إلخ»؛ فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك، وكذا يقال في آية: ﴿وأعدوا لهم﴾؛ فإنها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء؛ فهي في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سبيل الله؛ فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي هو من حق الله تعالى قطعاً. (د).

(٢) يريد: بل يقتضي خلافه، أما مجرد كونه لا يقتضيه؛ فلا يقتضي أنه ينافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه. (د).

فالجـواب: إن ما تقـدم لا يدل على اطـراح الأسبـاب، بل يدل على تقديم[1] بعض الأسباب خاصة[2] ـ وهي الأسباب التي يقتضيها حق الله تعالى ـ على الأسبـاب التي تقتضيها حقوق العباد، على وجه اجتهادي شرعي قامت الأدلة عليه؛ فليس بين ذٰلك وبين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لهـا تعـارض، ودليل ذٰلـك إقـراره عليه الصلاة والسلام فعلَ من اطَّرحها عند التعارض، وعملُه عليه الصلاة والسلام على اطّراحها كذٰلك في مواطن كثيرة، وندبُه[3] إلى ذٰلك كما تبين في الأحاديث المتقدمة.

وقد مر في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هٰذا المكان، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب، هٰذا جواب الأول.

وأما الثاني؛ فإن حقوق الله تعالى على أي وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت، وإنما فسح للمكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة لا من باب عزائم المطالب، وبيانُ ذٰلك في فصل الرخص والعزائم، وإذا كان كذٰلك؛ فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض.

وأيضاً؛ فإن حقوق الله إن كانت ندباً إنما هي من باب التحسينيات، [وقد مر أن أصل التحسينيات] خادمٌ للضروريات، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل؛ فلأجل هٰذا كله قد يسبق[4] إلى النـظر تقـديمهـا على واجبات حقوق العباد، وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر.

---

(1) أي: إن المأخذ الثاني ليس مبنياً على إسقاط الأسباب رأساً، بل إسقاط الأسباب التي تتعلق بحق العبد، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب؛ فقوله: ليس هناك تعارض؛ أي: لأن الأمر بها والأخذ لا يقتضي الدلالة على تقديمها حتماً على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى؛ فهٰذه مقدمة باعتبار هٰذا النظر وأدلته. (د).

(2) في (ط): «الأسباب على بعض وهي...».

(3) في (ط): «وندب».

(4) هو كما ترى من الخطابة. (د).

وأما الثالث؛ فلا معارضة فيه، فإن أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقـوق الله[1] أصلاً وإذا لم تدل عليها لم يكن [فيها][2] معارضة أصلاً وإلى هٰذا كله؛ فإن تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث[3] يعارض في تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى، فإنه إذا شق عليه الصوم مثلاً لمرضه، ولٰكنه صام؛ فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها، وإدامة الحضور فيها، أو ما أشبه ذٰلك؛ عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه، فلم يكن له ذٰلك، فأما إن لم يكن كذٰلك؛ فليس تقديم حق الله على حق العباد بنكير ألبتة، بل هو الأحق على الإطلاق، وهٰذا فقه في المسألة حسن جداً[4]، وبالله التوفيق.

فصل

واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما[5] يرجع إلى نفس المكلَّف لا إلى غيره، أما ما كان من حق غيره من العباد؛ فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى، وقد تبين هٰذا في موضعه.

---

(١) في (ف) و (ط): «حقوق الله على حقوق العباد» بتقديم وتأخير، وهو خطأ.

وفي هٰذا الموضع من حاشية الأصل قال المحشي: «يعني أن الأدلة السابقة تدل على جواز اطراح حظ العبد وتقديم حد الله، وأن الجواز ليس بمستوي الطرفين، بل تقديم حق الله أولى، وأدلة حقوق العباد تدل على جواز مراعاة حظ العبد، وهٰذا لا ينافي الأول؛ فلا تعارضها، وبالجملة؛ فأدلة الجانبين متفقة على الجواز، وتزيد الجانب الأول؛ فإنَّ الأولى والأرجح تقديم حق الله، وهٰذا واضح جداً في عدم التعارض؛ فتأمل».

(٢) سقط من (ط).

(٣) وفي الحقيقة يرجع إلى تقديم حق الله تعالى. (د).

(٤) نعم، فقه حسن، ولٰكن هٰذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق كما أشرنا إليه، كما ينقصها أكثر من هٰذا تحرير الأدلة وإحكامها، كما تعودناه من المؤلف رحمه الله. (د).

(٥) في (ط): «مما».

المسألة الثامنة عشرة

الأمر والنهي يتواردان على الفعل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل[1]، والآخر راجع إلى جهة التعاون، [هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون][2]؟ أما اعتبارهما معاً من جهة واحدة؛ فلا يصح[3]، ولا بد من التفصيل؛ فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل أو التعاون.

فإن كان الأول[4]؛ فحاصله راجع[5] إلى قاعدة سد الذرائع؛ فإنه مَنْع الجائز[6]، لئلا يتوسل به إلى الممنوع، وقد مر ما فيه[7]، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه:

أحدها: اعتبار الأصل؛ إذ هو الطريق المنضبط، والقانون المطرد.

والثاني: اعتبار جهة التعاون؛ فإن اعتبار الأصل مؤدٍّ إلى المآل[8]

---

(١) وهو إقامة الضروري أو الحاجي، وقوله إلى جهة التعاون؛ أي: بأن يكون الفعل في ذاته غير مطلوب، ولٰكن يتوصل به إلى المطلوب. (ف).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وقوعاً، مع الاتفاق على عدمه. (د).

(٤) ومثاله مشتري الأغذية من الأسواق لاحتكارها؛ فأصل الشراء مأذون فيه لكسب المعاش، ولٰكنه قد يؤدي إلى التضييق على الجمهور، والاحتكار ممنوع إذا أدى إلى ذٰلك كما رواه مالك[1] عن عمر؛ قال: «لا حُكْرَةَ في سُوقنا...» الحديث. (د).

(٥) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل كمالك، ومنهم من يخصها بمواضع قد يكون منها هٰذا وقد لا يكون، وقوله: «فإنه منع الجائز» مبني على إعمالها. (د).

(٦) أي: المأذون فيه؛ لأن الموضوع الأمر. (د).

(٧) وإنه متفق عليه في الجملة، وإنه حصل اختلاف في بعض التفاصيل. (د).

(٨) كذا في (ط)، وفي غيره: «الملال»، وكتب (د): «صوابه: «المآل» كما يعيّنه المقامُ =

---

(١) في «الموطأ» (٤٠٤ - رواية يحيى و٢ / ٣٥٦ / رقم ٢٥٩٨ - رواية أبي مصعب).

. . . .

= ولاحقُ الكلامِ، أو كما سيأتي في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد.

وتلخيص المسألة أنه إذا ورد أمر ونهي على فعل باعتبارين: اعتبار أصله وذاته بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه، ويعين هو عليه واعتبار المآل والتعاون، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات؛ فإما أن يرد الأمر على أصله والنهي على ما يؤدي إليه، أو بالعكس.

فإن كان الأول؛ ففيه خلاف:

١ ـ اعتبار الأصل وقطع النظر عما يؤول إليه، ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط.

٢ ـ اعتبار جهة التعاون والمآل لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدي إلى هٰذا المآل المنهي عنه، وأيضاً يفتح باب الحيل لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفياً في ذاته شرائط الحل ولو صورة، ويقطع فيها النظر عما يؤول إليه من المفسدة الشرعية المنهي عنها، كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا، فإن ظاهرها الحل باعتبار ذاتها وإن أدت إلى الربا.

٣ ـ التفصيل، إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعي الأصل؛ لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه، وهو ضروري أو حاجي؛ فيؤدي إلى تكليف ما لا يطاق أو إلى الحرج ـ ويساعده ما تقدم في الفصل الأول من المسألة الخامسة عشرة؛ فراجعه برمته ـ، وإن لم تغلب؛ فالاجتهاد.

وإن كان الثاني وهو توجه النهي إلى الأصل والطلب إلى التعاون؛ فالحكم اعتبار النهي الذي في الأصل لئلا يؤدي إلى إلغاء النهي، والتوسل بالممنوع شرعاً إلى مطلوب ضعيف استحساني وهو من جهة التعاون؛ كالمثل الذي ذكره المؤلف: «يسرق ليتصدق»، وهو باطل: «ليتها لم تزن ولم تتصدق»، ومحل اعتبار النهي ما لم يكن فيه معارضة مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة؛ فتقدم المصلحة العامة، وذٰلك كتلقي الركبان؛ **فإنه ضروري أو حاجي** لكسب الشخص لعياله، وإهمال هٰذا الكسب وتركه منهي عنه، ولٰكنه يؤدي إلى **مصلحة العامة**، حيث يشترون من السوق حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذي يرفع الأثمان؛ فهو منهي عنه، يؤدي إلى مطلوب هو إرفاق العامة؛ فقدمت مصلحة العامة، ومثله بيع الحاضر للبادي هو من **الضروري أو الحاجي**، وهو نصح مطلوب، وتركه منهي عنه، لٰكن هٰذا الترك فيه **﴿تعاون ورفق بأهل الحضر**؛ لأن البدوي يبيع لهم حسبما يفهم هو في الأسعار، ولٰكن الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر، وفيه تضييق عليهم؛ فألغي النهي عن ترك النصح، وروعي المطلوب وهو التعاون رفقاً بالحضر، وتقديماً للمصلحة =

الممنوع، والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها، ولأنه فتح باب الحيل[1].

والثالث: التفصيل؛ فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبة أوْ لا، فإن كانت غالبة؛ فاعتبار الأصل واجب؛ إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انخرام الأصل جملة، وهو باطل، وإن لم تكن غالبة؛ فالاجتهاد.

وإن كان الثاني؛ فظاهره شنيع لأنه إلغاء لجهة النهي[2] ليتوصل إلى

= العامة، وكذا تضمين الصُّنَّاع - والصَّانع أمينٌ كالوكيل، والمودَع بالفتح -، وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس، وجعلهم ضامنين منهي عنهن حفظاً لحقوقهم، لٰكنه يؤدي إلى **مصلحة عامة المسلمين؛ فألغَى** النهي في الأصل، وروعي جانب **التعاون والمآل**، **وهو المصلحة العامة** لأنه نزل منزلة الضروري والحاجي.

هٰذا وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسع، ومنه نزع الملكية الخاصة للمنافع العامة، ومنه ما وقع في زمن معاوية رضي الله عنه من نقل قتلى أحد من مقابرهم إلى جهة أخرى لإجراء العين الجارية بجانب أحد، وكان ذٰلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا عليه، وقد يكون منه تشريح جثث الأموات لفائدة طب الأحياء، إلى غير ذٰلك، وبهٰذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا».

قلت: يعني بذٰلك (ف) حيث قال هنا: «فتحتاج النفس إلى ما ينشطها بفعل ما ليس بمطلوب لتستعين به على الفعل المطلوب» انتهى.

وانظر في تلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي: «بداية المجتهد» (٢ / ١٣٨)، و«فتح القدير» (٦ / ١٠٦)، وانظر في نزع الملكية الخاصة: «الاختيار شرح المختار» (٣ / ٤٨٣ - ٤٨٤)، و«المدخل الفقهي» (١ / ٢٢٧)، وانظر في التشريح: «شفاء التباريح والأدواء» لليعقوبي، و«أحكام الجراحة الطبية» (ص ١٦٩ وما بعدها) للشيخ محمد بن محمد المختار الشنقيطي، و«أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية» (٢ / ٥ - ٧٠).

(١) لأن الحاجة إلى الخروج عما في التزامه مشقة تستوجب البحث عن الحيلة للتخلص منه كما يقال: «الحاجة تفتق الحلية». (ف).

(٢) إذ لا أثر له حينئذ، وظاهره طلب المنهي عنه ليتوصل به إلى المأمور به، وهو شنيع، ولٰكنه قد يصح إذا كان في المنهيِّ عنه ما في المأمور به، فينزل منزلته ويترجح عليه كما في منع =

المأمور به تعاوناً، وطريقُ التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضروري والحاجي لأنه تكميلي، وما هو إلا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبني قنطرة، ولٰكنه صحيح إذا نزل منزلته، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة، كالمنع من تلقي الركبان[1]؛ فإن منعه في الأصل ممنوع؛ إذ هو من باب منع الارتفاق وأصلُه ضروري أو حاجي لأجل أهل السوق، ومنع بيع الحاضر للبادي[2] لأنه في الأصل منع من النصيحة؛ إلا أنه إرفاق لأهل الحضر، وتضمين الصناع قد يكون من هٰذا القبيل، وله نظائر كثيرة؛ فإن جهة التعاون هنا أقوى.

وقد أشار الصحابة على الصديق؛ إذ قدموه خليفة بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال[3] لأجل ما هو أعم في التعاون، وهو القيام بمصالح المسلمين، وعِوَضُهُ[4] من ذٰلك من بيت المال، وهٰذا[5] النوع صحيح كما تفسر، والله أعلم.

= تلقي الركبان، وهم التجار الذين يجلبون البضائع لمنفعة العامة؛ فإنه مأمور به لأجل منفعة أهل السوق ومنهي عنه لأنه من باب منع الارتفاق المطلوب، ورجح الجانب الأول لأنه من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة كما قال؛ فتدبَّر. (ف). وفي (ط): «النهي للتوصل إلى . . .».

(1) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب هل يبيع حاضرٌ لبادٍ بغير أجر، ٤ / ٣٧٠ / رقم ٢١٥٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، ٣ / ١١٥٧ / رقم ١٥٢١) عن ابن عباس؛ قال: «نهى رسول الله ﷺ أن تُتَلقَّى الرُّكبان، وأن يبيع حاضرٌ لبادٍ، فقلتُ لابن عباس: ما قوله حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سمساراً». وفي الباب عن غيره.

(2) انظر الحديث المتقدِّم.

(3) أخرجه ابن سعد في «الطبعات الكبرى» (٣ / ١٨٤ - ١٨٥)، ووكيع في «أخبار القضاة» (١ / ١٠٤)، والبلاذري في «أنساب الأشراف» (ص ٤٤ - ٤٥ الشيخان أبو بكر وعمر وولدهما)، والمحب الطبري في «الرياض النضرة» (١ / ٢٠٢، ٢٥٢) من طرق به.

(4) في الأصل و(ط): «عوَّضوه».

(5) في (ط): «فهٰذا».

الاستدراكات

* (استدراك ١):

قلت: مقولة مالك في «المدونة الكبرى» (١ / ٥)، ونقلها القرافي في «الذخيرة» (١ / ١٨٣)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (١٨ / ٢٧٠)، والراعي في «انتصار الفقير السالك» (ص ٢٨٦)، وفيها: «نكره» بالنون، وكذا في (ط)، وفي غيره بالياء آخر الحروف.

قال المازري في «المعلم» (١ / ٢٤٢): «اختلف في غسل الإناء من ولوغ الكلب؛ هل هو تعبد، أو لنجاسته؟ فعندنا أنه تعبد، واحتج أصحابنا بتحديد غسله سبع مرات أنه لو كانت العلة النجاسة لكان المطلوب الإنقاء وقد يحصل في مرة واحدة، واختلف عندنا؛ هل يغسل الإناء من ولوغ الكلب المأذون في اتخاذه؟ فيصح أن يبنى الخلاف على الخلاف في الألف واللام من قوله: «إذا ولغ الكلب»؛ هل هي للعهد، أو للجنس؟ فإن كانت للعهد اختص بذلك بالمنهي عن اتخاذه، لأنه قد قيل: إنما سبب الأمر بالغسل التغليظ عليهم لينتهوا عن اتخاذها، وهل يغسل الإناء من ولوغه في الطعام؟ فيه أيضاً خلاف، ويصح أن يبنى على خلاف أهل الأصول في تخصيص العموم بالعادة إذ الغالب عندهم وجود الماء لا الطعام».

وألزم العراقي في «طرح التثريب» (٢ / ١٢٢) مالكاً بالقول فيه؛ فقال متعقباً قوله:

«ما أدري ما وجه ضعفه، وقد أنكر مالك على أهل العراق ردهم لحديث المصراة، وهو بهٰذا الإسناد من رواية أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة؛ فروى ابن وهب عن مالك أنه قال: وهل في هٰذا الإسناد لأحد مقال؟ وصدق رحمه الله، وقد قال البخاري: إن هٰذا الإسناد أصح أسانيد أبي هريرة» اهـ.

ويروي ابن القاسم عن مالك أكثر أقواله المخالفة للأحاديث الثابتة؛ فلا أدري كيف وقع هٰذا؟ وقد علل بعض المعاصرين أن ذٰلك راجع إلى كون أن ابن القاسم كان صاحب رأي، ولم يكن صاحب حديث كما قال مسلمة بن قاسم، كذا!! ولا يخلو من نظر إلا إن كان لا ينقل نص مالك، إنما ينقل فهمه، والله أعلم.

(تنبيه): قال الشيخ محمود شلتوت في «الفتاوى» (ص ٨٦ ـ ٨٧):

«وقد فهم كثير من العلماء أن العدد في الغسل مع الترتيب مقصودان لذاتهما؛ فأوجبوا غسل الإناء سبع مرات، كما أوجبوا أن تكون إحداهن بالتراب، ولٰكن الذي نفهمه هو الذي فهمه غيرهم من العلماء، وهو أن المقصود من العدد مجرد الكثرة التي يتطلبها الاطمئنان على زوال أثر لعاب الكلب من الآنية، وأن المقصود من التراب استعمال مادة مع الماء من شأنها تقوية الماء في إزالة ذٰلك الأثر، وإنما ذكر التراب في الحديث لأنه الميسور لعامة الناس، ولأنه كان هو المعروف في ذٰلك الوقت مادة قوية في التطهير، واقتلاع ما عساه يتركه لعاب الكلب في الإناء من جراثيم، ومن هنا نستطيع أن نقرر الاكتفاء في التطهير المطلوب بما عرفه العلماء بخواص الأشياء من المطهرات القوية، وإن لم تكن تراباً، ولا من عناصرها التراب» اهـ.

قلت: وكلامه متعقب كما تراه في تعليقي على المجلد الثالث من «الخلافيات» للبيهقي.

الموضوعات والمحتويات

* * * * *